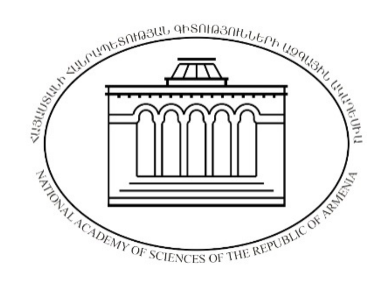
# ԲԱՆԲԵՐ ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ
# REVIEW OF ARMENIAN STUDIES
# ВЕСТНИК АРМЕНОВЕДЕНИЯ




ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ՀԱՆԴԵՍ

**INTERNATIONAL REVIEW OF ARMENIAN STUDIES**



**2021 N 3 (27)**

ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

ՔԱՌԱՄՍՅԱ ՀԱՆԴԵՍ, ԼՈՒՅՍ Է ՏԵՍՆՈՒՄ 2013 ԹՎԱԿԱՆԻ ՆՈՅԵՄԲԵՐԻՑ
TRI-ANNUAL JOURNAL PUBLISHED SINCE NOVEMBER 2013

## ԲԱՆԲԵՐ ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ 2021 Թ. N 3 (27)

### ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ · HISTORY

**Նահապետյան Ռ.** – Ժողովրդական բնակարանի ավանդական համալիրների տիպերը Աղձնիքում (XIX դար – XX դարասկիզբ) ........ 5

**Карагезян Г.** – Мученичество Сорока отроков Себастии в европейской историко-географической литературе ......... 24

**Ружанский В.** – Армянское наследие в еврейской культуре .... 37

**Hayrapetyan K.** – The Efforts of Archbishop Khoren Muradbekyan Aimed at the Normalization of Church-State Relations in 1924–1930 ........ 54

### ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ · ARCHITECTURE

**Kertmenjian D.** – Development Priorities of Contemporary Armenian Architecture (overview) ........ 68

### ԱՐՎԵՍՏԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ · ART

**Тигранян М.** – «Бингёл» Комитаса ........ 80

**Harutyunyan S., Karamyan O.** – Ara Harutyunyan – A Life Dedicated to the Motherland and Art ........ 93

**Onanyan A.** – The Iconography of the Hierarchy of Angels on the Armenian Chalice Veils ........ 109

**Petrosyan A.** – The Flavor of Tiflis in Hmayak Hakobian’s Art ..... 121

### ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ · PHILOLOGY

**Свазлян В.** – Устное народное творчество переселившихся в Пятигорск арцахских армян ........ 129

**Պետրոսյան Ա.** – «Վահագնի երգը» և հայկական էպոսը (նոր տեսակետ հայկական էպոսի ծագման և ձևավորման

վերաբերյալ) .......................................................................... 146
**Khemchyan E.** – Armenian Narratives of the Two-Horned Alexander and Their Ritual-Legendary Sources ....................... 167
**Khachatrian A**. – Semantic and Structural Types of Armenian Personal Names Borrowed from the Old and Middle Iranian Languages .......................................................................... 184
**Առաքելյան Կ. –** Առած-ասացվածքների լեզվաոճական առանձնահատկությունները Նշան Պեշիկթաշլյանի երգիծավեպերում .......................................................................... 197
**Hambardzumyan N.** – The Phenomenon of Ecstatic Time in Hovhannes Toumanyan's Quatrains ........................................ 207
**Գյուրջինյան Դ. –** Հրեաների լեզվի հայերեն անունների և դրանց տարբերակների բառարանային մշակման պատմությունը .......................................................................... 216

## ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ · PUBLICATIONS

**Ginosyan N. –** Great European Powers Bowing Before the Turkish Brigands .......................................................................... 233

## ԳՐԱԽՈՍԱԿԱՆՆԵՐ · BOOK REVIEWS

**Khosroeva A.** – ***Christine Chaillot,*** *The Assyrian Church of the East: History and Geography* ..................................................... 242
**Հակոբյան Հր. – *Հովհաննես Աղպաշեան,*** *Մեծանուն Հայը* .... 248

## ՀՈԲԵԼՅԱՆՆԵՐ · JUBILEES

**Ասատրյան Ա.** – Հայ թատերագիտության պատրիարքը (Հենրիկ Հովհաննիսյանի ծննդյան 85-ամյակի առթիվ) .... 255
**Асатрян А. –** Плодотворный научный и творческий путь замечательного искусствоведа (к 65-летию со дня рождения Арарата Агасяна) ............................................................ 264
**ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ –** Արամ Վաղարշակի Քոսյանի ծննդյան 65-ամյակի առթիվ ....................... 271

## ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ
## HISTORY

**ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ***

*Պատմական գիտությունների դոկտոր,*
*Երևանի պետական համալսարանի*
*հնագիտության և ազգագրության ամբիոնի պրոֆեսոր*
rafiknahapetyan@mail.ru

DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-5

# ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՐԱՆԻ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼԻՐՆԵՐԻ ՏԻՊԵՐԸ ԱՂՁՆԻՔՈՒՄ (XIX ԴԱՐ – XX ԴԱՐԱՍԿԻԶԲ)

***Բանալի բառեր***՝ Աղձնիք, բնակավայր, գլխատուն, ներսույթ, թորվանտուն, Խիանք գավառ, Տալվորիկ:

### *Ներածություն*

Հայ ժողովրդի պատմաազգագրական մարզերի ազգագրական ուսումնասիրությունը Հայաստանում սկսվել է XIX դ. վերջերին: Այդ ասպարեզում շատ կարևոր ավանդ են ունեցել մեծանուն ազգագրագետներ Գ. Սրվանձտյանցը, Ե. Լալայանը, Ստ. Լիսիցյանը, Վ. Բդոյանը, Դ. Վարդումյանը և այլք, որոնք բացահայտել են պատմաազգագրական մի շարք մարզերի հայ բնակչության կերտած կենցաղամշակութային հարուստ ժառանգության բազում կողմեր և յուրահատկություններ:

Պատմական Հայաստանի էթնոմշակութային-ազգագրական ինքնատիպ գծերով հարուստ շրջաններից մեկն էլ Աղձնիք նահանգն էր: Հանրապետության Թալինի, Աշտարակի, Արարատյան դաշտավայրի մի շարք բնակավայրերում և Երևան քաղաքում բնակվող՝ Աղձնիքից մազապուրծ փրկվածներից

---

* *Հոդվածը ներկայացվել է 24.05.21, գրախոսվել է 13.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

1970-ական թթ. գրառված դաշտային ազգագրական նյութերի հիման վրա հրատարակել ենք տասնյակ հոդվածներ և մենագրություններ:

Այդուհանդերձ, աղձնիքահայերի մշակութային հարուստ ժառանգության բազում կողմեր դուրս են մնացել համալիր հետազոտության շրջանակներից: Սույն ակնարկը գրված է հիմնականում բանասացներից գրառված հեղինակի անձնական արխիվային նյութերի հիման վրա: Այն վերաբերում է կենսապահովման մշակույթի ուրույն տարրերից մեկին՝ ժողովրդական բնակարանին:

Աղձնիքի բնակլիմայական և աշխարհագրական յուրահատուկ պայմանները, բնակչության ավանդական զբաղմունքները, ազգային ավանդույթները, շատ հաճախ նաև պատմաքաղաքական իրողությունները, երբեմն էլ միջէթնիկ շփումները հանգեցնում էին բնակավայրերի և բնակելի համալիրների տիպերի բազմազանության: Բնակարանի ճարտարապետական լուծումների վրա մշտական ու փոփոխվող գործոնների ակտիվ ազդեցությամբ առաջացել են երկրամասի գյուղական և քաղաքային բնակելի տների տիպեր, որոնք, սակայն, տարբերվել են միմյանցից՝ տեղական ավանդույթներից բխող ընդհանրական գծերով, ինքնատիպ հորինվածքներով:

***Բնակարանային համալիրները Սասունում***

Սասունում բնակավայրերը և բնակարանները հիմնվում էին ամուր, ռազմական տեսանկյունից անմատչելի, ինքնապաշտպանության համար ապահով տեղերում, ինչ-որ չափով հաշվառվել են նաև քամիների ուղղությունը, արևահայաց դիրքը, ջրամատակարարման հնարավորությունները, ձմռանը աղետաբեր ձնահոսքերից (**հուսին**) զերծ մնալու հանգամանքները: Հովտային շրջաններում բնորոշը միաբաժին մեծ տներն էին, որոնք հայտնի էին **խորընդուն** (**խորընտուն**) անունով՝ մեծ տուն նշանակությամբ: Տան ընդհանուր մուտքից սկսվում էր **փողան** կոչված փակ միջանցքը, որի ձախ կամ աջ կողմի պատի երկարության կեսից մուտք էր բացվում դեպի բուն տունը՝ **խորընդունը** կամ **կենալատունը,** այստեղից էլ՝ **կուլին**-մառան, **փետակնոց** (ամբարնոց) կոչված բաժանմունքները: Տան ճակատը՝ **բարը,** հարավային կողմն էր ուղղված՝ տունը լույսով ու արևի ջերմությամբ ապահովելու համար: Այն քառանկյուն հատակագիծ ուներ: Այստեղ թոնիր չէր դրվում, դրա փոխարեն օգտագործվում էր պայտաձև վերգետնյա օջախը, որին **թվեք,** նաև **հանգութ** էին անվանում: Այն տեղադրվում էր խորընտան հարավային պատի միջնամասում: Թոնիրն այստեղ անծանոթ էր, որովհետև ձմռան երկարատևության պատճառով ցորեն չէր աճեցվում, հիմնական հացաբույսերը կորեկն ու **գլգին**

**(կըլկիլ)** էին, որոնց այլուրից միայն **բոքոն** հացատեսակն էր պատրաստվում օջախ-թվեքի վրա:

Խորընտան մի մասն է կազմում գոմը՝ նույն ծածկի տակ, երկարատև ձմռանը այն անասունների շնչով տաք պահելու, ինչպես նաև թուրք և քուրդ ավարառուների թալանը կանխելու նպատակով: Խորընտան և գոմի բաժանարարն անասունների մսուրքն էր, որը հաստատվում էր 60–70 սմ բարձրությամբ պատի վրա, կամ էլ ճիպոտահյուս պատնեշը **(աղաղ)**: Անասունների գլուխները ուղղվում էին բնակելի կողմը: Խորընտան հիմնական պատի մեջ էլ թողնվում էին անցքեր (ակնատ)՝ ոչխարների փարախը հսկելու համար: Համալիրը մեկ մուտք ուներ: Դուռը մեկփեղկանի էր, 2–3 լայն ու հաստ կաղնե տախտակներից, մեջտեղով 4–5 սմ հաստությամբ կրկնակի գոտին էր՝ **գրիրա** կոչվող փայտե փականով: Պատերը հաստ էին, մոտ 1 մետր՝ ծածկի ծանրությանը դիմանալու, տունը տաք պահելու, ամրոցատիպ կառույց դարձնելու համար: Պատերը կառուցվում էին ժայռաբեկոր քարերից, շաղախը խիճն էր և կավե ցեխը: **Կալտունը** խորընտան դիմաց էր կառուցվում՝ գետնափոր կամ տեղանքով պայմանավորված՝ կիսագետնափոր, որի ճակատային մասը բաց էր: Ձմռանը այստեղ էին կերակրում անասուններին: Ուշագրավ են Մ. Դանիելյանի «Ուղևորի հիշատակները» ուղեգրության նկարագրությունները Շարդ գավառակի (Զոքան) գյուղական տների մասին: [Այստեղ] «տուները առանց բացառության բոլորն էլ միահարկ են ու հողաշեն, ցածր ու նեղլիկ, առանց պատուհանի, մարդ ու անասուն գրեթե քովե-քով կը բնակին և մանավանդ ձմեռը իրարու հոտով ու շնչով կը տաքանան»[1]:

Տան անդամների հետ համատեղ կթու, առանձնապես լծկան անասուններին պահելը կարևոր նշանակություն ուներ երկրագործական-անասնապահական համակցված արդյունավետ տնտեսավարման համար:

Ձեռքի տակ եղած դաշտային ազգագրական նյութերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Սասունի հովտային շրջանների խորընտան և ախոռի հատակագիծը գրեթե նույնությամբ համընկնում էր հայ արմենների տան քսենոփոնյան նկարագրին: Հույն պատմագիրը գրում է. «Տներն այստեղ գետնափոր էին, մուտքը՝ ինչպես ջրհորի բերան, իսկ ներքևի մասն՝ ընդարձակ: Մինչդեռ անասունների համար մուտքը փորված էր (հողի մեջ), մարդիկ ցած էին իջնում աստիճաններով: Տներում կային այծեր, ոչխարներ, եզներ, հավեր և սրանց ձագերը: Բոլոր անասունները ներսում կերակրվում էին խոտով: Այն-

[1] Տե՛ս «Արևելք» 1903, № 5221:

տեղ կար նաև ցորեն և գարի, և ընդեղեն, և կրատերների (կարասների) մեջ գարուց պատրաստած գինի, որի մեջ լողում էին գարու հատիկներ...»[2]: Սասունում այդպիսի պարզունակ գետնափորները, որ հիմնականում հարմարեցված էին անասնապահական տնտեսությանը, հարատևեցին մինչև XIX դարավերջ և XX դարասկիզբ[3]:

Քսենոփոնի նկարագրությունից ակնհայտ է դառնում, որ մարդկանց և անասունների միևնույն բաժանմունքում լինելը գրեթե համընկնում է Աղձնիքի նահանգի տան ձևին[4]: Մեր նյութերը նույնպես հաստատում են, որ Քսենոփոնն իր արշավանքի ժամանակ պիտի անցած լիներ այնպիսի բնակավայրերով, որոնք ունենային Աղձնիքի խորընտան և ախոռի նկարագիրը: Հ. Հյուբշմանը Քսենոփոնի նկարագրած Կենտրիդես գետը նույնացնում է Աղձնիքի Արևելյան Տիգրիսի կամ Բոհտան սուի հետ[5]:

Լեռնային կլիմայական բարդ պայմանները՝ ցրտաշունչ ձմեռն ու ամառային կիզիչ տոթը, երկար ժամանակ շարունակում էին մարդուն թելադրել կառչելու նախնական տների ձևերին՝ գետնի մակերեսից հնարավորինս խորանալով հողի կամ ժայռերի մեջ՝ պաշտպանվելու համար ցրտից և տոթից, թեև տեխնիկական միջոցների և կուլտուրայի կատարելագործման շնորհիվ սկսել էին կառուցվել վերգետնյա տներ[6]: Հազարամյակների ընթացքում Քսենոփոնի շրջանի տանն ավելացել էին նաև օժանդակ բաժիններ: Քսենոփոնյան տան և Աղձնիքի բնակարանային համալիրների տարբերությունն այն էր, որ առաջինը գետնափոր էր, իսկ վերջինը կիսագետնափոր կամ գետներես: Աղձնիքի վերոհիշյալ տարածքով անցած ճանապարհորդ գերմանացի սպա Նոլդեն փաստում է Բաղեշ քաղաքի շրջակայքի գյուղերի հայ բնակչության հյուրասեր լինելը, նշում է նաև, որ շրջակա լեռների լանջերին փռված գյուղերի շենքերը «իրենց նախնական հատուկ կազմությամբ Քսենոփոնի ժամանակին միշտ մտադրություն գրաված են»[7]:

Սասունում և նրան հարակից լեռնային շրջաններում **խորընտների** կողքին, առավել անառիկ վայրերում, տարածում ունեին 2–3 հարկանի **քոշքերը,** որոնց ներսույթից էին փայտե աստիճաններով բարձրանում վերին հարկերը՝

---

[2] **Քսենոփոն** 1970, 97:

[3] «Արաքս» հանդես 1894–95, գ. Ա, էջ 88: Համտ. «Լումա» 1893, գ. Ա, «Արձագանք» 1894, № 140:

[4] Տե՛ս **Նահապետյան** 1973, 236–243:

[5] Տե՛ս **Հյուբշման** 1907, 12:

[6] Տե՛ս **Սամուելյան** 1941, հ. 2, 193:

[7] «Հանդէս ամսօրեայ» 1896, № 9:

դառնալով մի յուրատեսակ ամրոց՝ օտարների հարձակումներից պաշտպանվելու համար: Դրանք բնակելի և տնտեսական նշանակության համակառույցներ էին, որոնց առաջին հարկը կթու և լծկան անասուններին էր հատկացվում, երկրորդը՝ մարդկանց, լուսավորվում էր առաստաղին կպած փոքրիկ օդանցք պատուհաններով, ջեռուցվում բուխարի անվամբ ծխնելուզավոր կրակարանով և բաց օջախով, իսկ երրորդը, որ կոչվում էր **ռոշ**, որոշ տեղերում **ալիք**, ծառայեցվում էր գյուղատնտեսական մթերքների պահպանմանը և վտանգի դեպքում պաշտպանվելուն, նաև օտարականներին հյուրընկալելուն: Հաճախ վերնահարկում ունենում էին հյուրասենյակ-օդա՝ դրսից բացվող առանձին մուտքով: Ամռանը գերդաստանը բարձրանում էր այստեղ, մինչև ցրտերն ընկնելը: Ռոշի պատերի բոլոր կողմերում, հավասար շարքով թողնվում էին փոքրիկ պատուհաններ՝ **շըբակ** կամ **շառաֆներ,** որոնք խաղաղ ժամանակ փակվում էին ընկույզի յուղով պատված թղթերով՝ անթափանց դարձնելով տնային լուսավորությունը գիշեր ժամանակ. քրիստոնյաների տներից լույս չպետք է երևար՝ այլադավաններից աննկատ մնալու համար[8]: Վտանգի դեպքում պատուհաններից դուրս էին հանում հրացանների փողերը: Վերից վար թեքությամբ մի այդպիսի անցք էլ թողնվում էր մուտքի դռան վերևի մասում, որտեղից հրացանի կրակոցով կարող էին չեզոքացնել վտանգը: Երրորդ հարկի ծածկը հենված էր երեք պատերի վրա, լանջային կողմը բաց էր: Սասնա Գրմավ, Սեմալ և լեռնային այլ գյուղերում տները կառուցվում էին լեռների թեք լանջերին: Առաջին հարկի հետևի պատը ամբողջությամբ, իսկ կողային պատերը կիսով չափ թաղված էին գետնի մեջ, բացի առջևի պատից, որը հիմնվում էր գետնի երեսին: Առաջին հարկը խոշոր անասունների **թավլան** էր և **օճխրկոմը,** որոնց բաժանարարը **փողան**-միջանցքն էր: Համեմատաբար ապահով վայրերում ոչխարի փարախը բնակավայրից ոչ շատ հեռու ընկած սաթառների (դալար ճյուղերով ու տերևներով հարուստ **թավի** անտառների և արտերի) եզրերին էր՝ անասնակերին մոտ լինելու և արտերը պարարտացնելու նպատակով: **Սարի գհոռ** (փարախ) անվանված ձմեռոց փարախներում հաճախ հովիվն ապրում էր իր ընտանիքով: Նրա գույքը մինչև քնելը տեղավորվում էր **առզելի** վրա, որը փայտյա լայն անշարժ թախտ էր՝ հիմնված պատին առընթեր երկու սյուներին, գետնից մինչև 1 մետր բարձրությամբ: Այլ տեղերում առզելը հայտնի էր **մշկի** (ծառայի) **թախտ** անվամբ**:** Փարախի ճակատային պատի կենտրոնում ծխնելուզավոր օջախ-**բխերիկն** էր տեղադրվում:

[8] Տե՛ս **Տիգրան Մկունդ** 1950, հ. Ա, 155:

Երկրորդ հարկը գերդաստանի բնակելի տունն էր, որտեղ էլ տեղավորված էին նաև **կուլին**-մառանը, **փետկնոց-ամբրնոցը:** Տալվորիկում տները երկհարկ էին, անգամ լուսամուտավոր՝ ծածկերի տակ պատերին բացված ոչ մեծ պատուհաններով: Ի դեպ, Տալվորիկը Սասունի քաղաքակրթված հատվածն էր, որտեղ բնակչությունը հիմնականում երկաթամշակ, երկաթագործ արհեստավորներ էին: Տալվորիկցին հաճախ էր արտագնա աշխատանքի մեկնում Հալեպ և այստեղից բերում էր նորամուծություններ[9]:

Գերդաստանական ընտանիքների բաժանքի ժամանակ այս երկհարկ կամ եռահարկ քոշքերը ենթակա չէին մասնատման[10]: Հայաստանի պատմության թանգարանի ազգագրական բաժնում պահվում է Ստ. Լիսիցյանի ֆոնդը, որում զետեղված են սասունցիների ավանդական բնակարանի վերաբերյալ դեռևս չհրապարակված ուշագրավ նկարագրություններ: Ըստ ճարտարապետ Վ. Հարությունյանի՝ Ստ. Լիսիցյանը նկարագրել է սասունցիների այնպիսի տներ, որոնք ունեցել են աշտարակ, ինչը բնորոշ էր Հյուսիսային Կովկասի ժողովուրդներին: Բնակարանի նույն տիպը Հայկական լեռնաշխարհում հայտնի էր դեռևս Ք.ա. II հազարամյակից: Հայ ժողովրդի կազմավորման մեջ ներգրավված այս տարածքներում բնակված խուրրիները ապրել են ընտանեկան մեծ համայնքներով, որոնք խուրրիերեն կոչվել են **դիմտու**, որ բառացի նշանակում է աշտարակ: Եվ իսկապես, նրանց յուրաքանչյուր ընտանեկան համայնք բնակվել է մի ամրոց-աշտարակում: Ուշագրավ է, որ խուրրիական կամ Միտանիի իշխանությունը Ք.ա. XVI դարում ստեղծվել էր Հյուսիսային Միջագետքում և ամենայն հավանականությամբ տարածվել էր Հայկական Տավրոսից հարավ ընկած շրջանների վրա, ներառյալ Բոհտան և Զաբ գետերի հովիտները[11]: Այդպիսի աշտարակավոր բնակարանների վերաբերյալ ուշագրավ ազգագրական նկարագրությունների ենք հանդիպում ոչ միայն Սասնա գավառի Տալվորիկ, այլև Խիանք գավառակի երկրագործական-այգեգործական շրջանի վերաբերյալ պարբերական մամուլում հրապարակված և մեր գրառած դաշտային ազգագրական նյութերում: Այստեղ «տուները բոլորն ալ քարաշեն են և կրկնահարկ, շինված են գեղական հին դրութ-

---

[9] Տե՛ս «Մշակ» 1894, № 118:

[10] Այդպիսի ամրոցատիպ տներ գոյություն են ունեցել նաև Վրաստանում: Այստեղ լեռնային անասնապահական կյանք վարող մոխևցիների նույնանման երկհարկանի բնակարանը իր տնտեսական նշանակությամբ յուրատեսակ ռազմական կառույց էր՝ ինքնապաշտպանության տեսակետից մի յուրատեսակ ամրոց (**Харадзе** 1960, т. 1, 131):

[11] Տե՛ս **Դյակոնով** 1971, հ. 1, 182:

յամբ, չունին պատուհան, օդ և լույս կթափանցե միայն դռներեն և երդիկներեն, երկրորդ հարկը մարդկանց, իսկ առաջին հարկը անասունների համար կծառայեն»[12]: Տարբեր անասունների՝ լծկան, կթու, բարձկան, հյուրերի և անցորդների բաժանարարը ճիպոտահյուս միջնորմ աղադն էր:

Մարագը կալին մոտ էր կառուցվում: Երբեմն կալը կատարվում էր տան կտուրին: Բնակարանի համալիրի առանձին մաս էր կազմում մեղվի փեթկոնցը, որի առջևի մասը փակվում էր գլգիլի փուքից հյուսված փալասով՝ խսիրով:

Ուշագրավ մի հանգամանք ևս: Սասունին բնորոշ էր տների ցրվածությունը՝ պայմանավորված լեռնային անմատչելի տեղանքով ու կառույցների անառիկության և բնակչության ինքնապաշտպանությանը մշտապես վարժված լինելու հանգամանքով:

Լեռնային տեղանքներում բերքի, անասնակերի և այլ տիպի փոխադրումների խիստ դժվարությունների պատճառով գյուղական բնակավայրերն ունենում էին նաև **մզրաներ՝** տնտեսական-արտադրական նշանակության կառույցներ (գոմ, ախոռ, փարախ, կալ, կալտուն), որոնք հարկադրաբար հիմնվում էին բնակավայրից դուրս՝ անասնակեր ապահովող անտառների և արտերի մոտ: Սասունում, ի տարբերություն հովտային շրջանների, տները հարթածածկ էին, դրանց դասավորությունը դարավանդային էր, երբեմն մեկի կտուրը մյուսի համար բակ էր ծառայում կամ կալատեղ՝ կալսելու համար:

Գերդաստանական մեծ ընտանիքներով ապրելու սովորույթով պայմանավորված՝ գլխատները մեծ մակերեսով էին կառուցվում: Տուն հիմնող նահապետը ուներ հետևյալ նկատառումները՝ ա) ընտանիքի հետագա աճն ու գերդաստանի վերածվելը, բ) նախապես մեծ ընտանիքին համապատասխան շենքերի համալիր ստեղծելը, գ) ապագայում այդ ընտանիքի առանձնանալու անխուսափելիությունը, հետևապես նախօրոք կառուցված տունը առանձին մասերի բաժանելու և դուստր ընտանիքներին հատկացնելու հեռանկարը: Այսպիսով, անկախ պատմաաշխարհագրական, բնակլիմայական և զբաղմունքների գերակայությամբ պայմանավորված գործոններից, ռազմատենչ այլ էթնիկ թշնամական տարրերից սպառնացող վտանգը Աղձնիքի հայ բնակչությանը հարկադրել է հիմնել կյանքի և գույքի անվտանգության ապահովման համար հնարավորինս համախմբված, ներփակ բնակարանային համալիր:

**Ներսույթը:** Սասունում օջախ-կրակարան-թվեքի շուրջն էին քնում գերդաստանի նահապետը և **տանդգինը՝** տանտիկինը, իրենց հատկացված

---

[12] Տե՛ս «Արևելք» 1900, № 4231, էջ 1:

շարժական թախտ-գահավորակի վրա: Գերդաստանի մեջ մտնող ամեն մի անհատական ընտանիք տեղավորվում էր տան տարբեր անկյուններում առանձին խսիրների, թաղիքների կամ կարպետների վրա՝ իրենց անկողիններով: Պատվավոր ծերունի հյուրերի անկողինը ևս գցվում էր պատվավոր տեղ համարվող կրակարան-օջախի շուրջ: Նորապսակները քնում էին մառան-կուլինում կամ էլ ախոռի սյուների վրա պատրաստված առզել-թախտերի վրա: Այստեղ հաճախ թաղիքն ու կարպետը ծառայում էին նաև իբրև անկողին: Սովորաբար անկողինը ծալք էին դնում: Ընդհանուր ծալքը գերդաստանի միասնության և համերաշխության խորհրդանշաններից մեկն է համարվել:

Սասունում լայնորեն տարածված էին ճիպոտահյուս, մղեղախառն, կավով կամ անասնաղբով ներսից և դրսից ծեփված **փետակները՝** որպես ալյուրի, սերմացուի, հացի և ընդեղենի ամբարներ: Դրանք խորանարդաձև էին՝ 10–12 խմ ծավալով: Մեծ ու հղկված այդ ամբարների արտաքին ճակատների վրա փորաքանդակված էին տղամարդու, կնոջ, թռչունների և ծաղկազարդ պատկերներ, վերին մասում փորանկարում էին եզան գլուխ: Ունևոր տնտեսություններում տախտակե ամբարներն ու օժիտի սնդուկները նախշազարդվում էին արևի պտտվող հավերժանշանով: Ճաշի սեղան էին ծառայում կլոր կամ քառակուսի պղնձե մատուցարանը՝ սինին կամ թեփսին, ճիպոտներից հյուսված սալաները, փռոցները և այլն: Ամենուրեք տարածված էր ճաշելիս ծալապատիկ նստելու սովորույթը, այդ պատճառով, որպես սեղան, գործածվել են կարճոտն սեղաններ (խոնչա), որոնք հաճախ շինվում էին ամբողջական ծառաբնից: Նստելու կահույք էին ծառայում ցածրաոտ, 25–40 սմ բարձրությամբ գրակալի նման աթոռը՝ **քուրսին**, մորթե փռոցները, դմփիկները, պատերի երկայնքով շինված քարե կամ տախտակե անշարժ նստարանները, շարժական թախտերը և այլն: Ամանեղենը տեղավորում էին պատի խորշերում՝ պատրիաններում սարքված թարեքների վրա: Պղնձե ամանեղենը պատրաստվում էր Սասնա Հազզո քաղաքում: Կաթնամթերքի ամանեղենը տեղադրվում էր մառան-**կուլինում՝** պատի երկայնքով սարքված հողաքարե պատվանդանի վրա, որը նախատեսված էր նաև պառկելու և նստելու համար: Խոհանոցում գործածվող երկաթե իրերն էին՝ խաչերկաթը, որ դրվում էր կրակարանի վրա, ակիշը, գասկարակը (եռոտանի), ակշաթաթը, թաթիկը, շիշը: Սրանք տեղական արտադրանք էին: Ամեն ընտանիք ուներ իր փոքր աղացը՝ **էրգանքը,** որն այժմ էլ Թալինի՝ սասունցիների ժառանգներով բնակեցված բնակավայրերում օգտագործում են քարաղը մանրացնելու, գարնանը անասուններին տալու համար: Նաև **դինգը,** որ մի եզով էր պտտեցվում,

հիմնվում էր ջրաղացի մոտ: Սասնա Սեմալ և հարևան այլ գյուղերում, սովորույթի համաձայն, պահածոյացված թացանը՝ յուղը, կարագը, պանիրը գոուրներով (կավե կճուճներով) հորում էին առուների եզերքներին՝ խոնավ տեղերում: Յուրաքանչյուր ընտանիք «նշնում» էր իր գոուրները, գիտեր հորած տեղերը: Ամանների դեր էին կատարում նաև կտավից և այծի մազից, բրդե թելերից գործած պարկերը (թեռ, մանդիկ, ջվալ), նաև կաշվե տիկերից պատրաստված հովվական մախաղները, յուղ, պանիր ու լոռ պահելու մոթալները, գինու և օղու տիկերը և այլն:

Սասունում բնակարանը ջեռուցվում էր թվեք-օջախի միջոցով, որի կրակը միշտ պետք է վառ մնար, հսկողությունը իրականացնում էր տանտիրուհին, որին օգնում և փայտ էր բերում նորահարսը: Ամեն գիշեր կոճղ էին դնում կրակարանի մեջ՝ հանդարտ այրվելու համար: XX դ. սկզբներին մուտք գործեց թիթեղյա վառարանը, որ բերվում էր Վանից: Լուցկու դեր էր կատարում չախմախի կայծքարը: Լուսավորելու համար օգտագործվող մոմը մեղրամոմից էր պատրաստվում, որի մեջ դրվող պատրույգը կոչվում էր **ֆընդ** (մոմի կծիկ, բարակ մոմի գործվածք): Տունը լուսավորում էին նաև ճրագով ու լամպով: Լուսավորության հիմնական միջոցը կտուրից բացվող երդիկն էր, երկհարկանի տներում՝ պատերի վերնամասում, առաստաղին կպած փոքր պատուհանները:

***Բնակարանային համալիրները Աղձնիքի դաշտային շրջաններում***

Աղձնիքի հովտային մեղմ, տաք երկրագործական շրջաններին ավելի բնորոշ էր մեծ, բազմաբաժին, բազմագործառույթ բնակարանային համալիրը: Այն բաղկացած էր գլխատնից, որին **թորվան տուն, թնդրտուն, խորընդուն** կամ մեծ տուն էին անվանում, գոմից, որին **հախոռ** (լծկան անասունների դեպքում) և **թավլա** (կթու անասունների դեպքում) էին անվանում, **օդայից** (հյուրասենյակ), մառանից, որին **կուլին** էին անվանում, **ամբրնոցից** (ցորենի, գարու շտեմարան), **փետկնոցից, փարախից, մարագից:** Թորվանատանը օգտագործվում էր շուրթերը գետնի մակերեսին հավասար թաղվող թոնիրը 120 սմ խորությամբ և 70 սմ տրամագծով բերանով (Ազնվացձոր, Խութ-Բռնաշեն):

Դաշտավարական և այգեգործական տնտեսավարմամբ այս շրջաններում արդյունագործական նոր ճյուղերի ավելացման արդյունքում ընդլայնվում և մեծանում էին բնակելի և տնտեսական, արտադրական կառույցները: Խիանք գավառակում մեկհարկանի մեծ բնակարանային համալիրը բաղկա-

ցած էր հետևյալ բաժիններից. **սրահ** (սրահ), որի աջ և ձախ կողմերից բացվում էր հյուրասենյակը՝ **մսավրի** (քրդ. հյուր նշ.) **օթախ,** ամառային սենյակը՝ **այվա** անվանումներով: Սրախի կենտրոնից բացվում էր **մեծ տունը,** որի չափերը հասնում էին 12x12 քմ-ի կամ՝ 16x16 քմ-ի, որտեղից էլ բացվում էին երկու մառանների մուտքերը, որոնցում պահվում էին հացի և ընդեղենի կավե և փայտե ամբարները, գինու և օղու կարասները, չորացրած և կախովի մրգերի շարանները և այլն: Մեծ տան մեջ առանձնացվում էին մեծ տնից բացվող, առանձին մուտքերով 3–5, երբեմն էլ ավելի՝ գերդաստանի անհատական ընտանիքների թվին համապատասխան **օդաներ**: Դրանց պատերը կառուցվում էին աղյուսից: Անհատական ընտանիքների այս համալիրները ուշ շրջանի երևույթներ էին, առաջանում էին գերդաստանների տրոհման նախաշեմին՝ որպես հայկական գյուղ և ընտանիք շուկայական հարաբերությունների ներթափանցման հետևանք:

Մեծ տունը գերդաստանի աշխատանոցն էր, խոհանոցը, սեղանատունը, որտեղ ծխնելուզավոր բուխարիկից բացի, կար երկրորդ կրակարանը՝ բաց օջախ-**թվեքը**, որի շուրջն էր տեղադրվում տանտեր-**մալխոյի** և տանտիրուհի-**կըբանու** թախտ-մահճակալը (գահավորակը): Այս մեծ հարկաբաժինը գերդաստանի ընդհանուր հավաքատեղին էր, գերդաստանի ավագ տղամարդկանց վայրը, զրուցարանը, հյուրատունը:

Օդաները անհատական ընտանիքների ննջարաններն էին՝ իրենց անկողիններով, ծալքատեղերով, օրորոցներով, անհատական ընտանիքի սնդուկով՝ օժիտի և հագուստի պահարանով: Օդաների ջեռուցումը ապահովվում էր մեծ տան թվեքի և բուխարու կրակով, որից կավե տաշտերով տեղափոխում էին օդաներ: Նորապսակներին առանձնացնում էին մառան-փետկնոցում:

Խիանքում թոնրատունը տեղավորված էր տան բակում՝ երեք կողմերից փակ պատերով, առջևը բաց ծածկի տակ: Թոնիրը տեղադրված էր **դքաթմբիկի** վրա՝ թեք, գետնից 0,5 մետր բարձրությամբ, և հացթուխը հացը թխում էր գրեթե կանգնած դիրքով: Գոմը տանը կից էր, բայց առանձին, փողանից բացվող մուտքով:

Հովտային շրջաններում շենքերն սկսվում էին փողանից, որն Աղձնիքի դաշտային այլ վայրերում հայտնի էր նաև որպես **սրախ, դըրգա**: Սա նախասրահ էր, որից բացվում էին մյուս բաժինների դռները: Լեռնային բարձրադիր շրջաններում բակը հասկանում էին ծածկված շենք, միջանցք իմաստով, որը ներտնային մարդատար և անասնատար ուղին էր: Այդպիսի բակերը ունեին նաև ինքնապաշտպանական նշանակություն: Առհասարակ, այսպիսի

մեծ համալիրների դռները լայն ու ցածր էին արվում, որպեսզի բարձկան անասունները ներս ու դուրս անեին, և բացառվեին երիվարներով ասպատակիչների ներխուժումները: Այդպիսիք էին հատկապես Տիգրանակերտի շրջակայքի Սլիվան գավառակի գյուղերի տները:

Հովտային շրջանների ուշագրավ բազմաբաժին համալիր էր Բշերի գավառակի Քըվրզու գյուղի Գորքեի գերդաստանական տունը, որը ներկայանում էր մեկ այլ տարբերակով. դըրգա-նախասրահից աջ կողմից բացվում էր գոմը տանող ուղին և փոքր թնդրտունը, ամբարը (ցորենի քարե պատերով շտեմարանը), կենտրոնից՝ **մեծ տունը** կամ **խորընտունը,** ձախ կողմում պատի երկայնքով հողաքարե **դքան** (թմբիկն) էր, որը ծառայում էր իբրև նստարան և պատվանդան, որի վրա փռվում էր **գուլաբ** (խսիր), պատերին հենում էին թիկնաբարձեր **(մութանքա)**. այստեղ աշխատում էին տան 3 կոշկակարները, որոնք կատարում էին նաև համայնքի պատվերները: Մեծ տունը ընդարձակ բաժանմունք էր՝ որում տեղավորված էին խոհանոցը, սեղանատունը, կանանց աշխատանոցը: Մեծ տանը աղյուսե պատերով առանձնացվում, հիմնվում էին բազմացող անհատական ընտանիքների առանձին ննջարանօդաները: Ցերեկը ամբողջ գերդաստանը համատեղ մեծ տանն էր անցկացնում, գիշերը առանձնանում էին՝ յուրաքանչյուրը իր հարկաբաժնում՝ օդայում: Գերդաստանի նահապետն ուներ իր օդան: Մեծ տան վերին մասում՝ աջ և ձախ կողմերում, ներսից բացվող նաև երկու մառաններն էին (**մաղզանից**) և մեղվանոցը: Մեղվանոցից էլ մի առանձին մուտք էր բացվում համալիրի անկյունում գտնվող նորապսակների ննջարանը: Դաշտավարությունը և բամբակամշակությունը տեղի հայ բնակչության հիմնական զբաղմունքներն էին, ուստի համալիրում հիմնվում էր նաև քարե **ամբարտուն** կամ **ամբրնոց:** Այն՝ ներսից ու դրսից մաքուր սվաղված քարե պատերով բաժին էր, որի մեջ հացահատիկը լցվում էր կտուրից թողնված անցքից: Ամբարտունն ուներ դըրգայից բացվող երկու մուտք, մեկը՝ անշարժ, մյուսով դուրս էին քաշում հացահատիկը:

Այստեղ ևս գոմը կառուցվում էր բնակելի տանը կից: Անասնատար ուղին անցնում էր դըրգայի աջ կողմով: Ոչխարի փարախի մուտքը դարձյալ բացվում էր սրահից: Մեծ տնից դիտակետեր՝ ակնատներ էին թողնվում գոմն ու փարախը ներսից ևս հսկելու համար: Դըրգայի վրա, երկրորդ հարկում հյուրասենյակն էր **(օդա մեվանե)**, որը բաղկացած էր 3 բաժիններից, որտեղ հյուրընկալվում էին բարեկամները, խնամիները, հյուրերը. այն նաև օտար անցորդների ընդունարան էր: Երբեմն էլ ազգակից ընտանիքների՝ առանձնաց-

ված քնելատեղ չունեցող նորապսակ զույգերին էին ժամանակավոր տրամադրում իրենց տան այս հարկաբաժինը՝ մեղրամիսն անցկացնելու համար:

Քրդական ենթակայության այս շրջաններին հատուկ էր նաև օժանդակ կառույցների համախմբվածությունը մի ընդհանուր ծածկի տակ:

Խոշոր և ունևոր գերդաստանական տներին իբրև համայնքային հյուրընկալման բաժին և ժողովարան բնորոշ էին օդա-հյուրասենյակները, որոնք կառուցվում էին տանը կից, առանձին կամ էլ միջանցք-դըրգայից բացվող մուտքով: Ալմատինա շրջանի Շքաստակ գյուղի Ըվդո (Ավետիք) տների գերդաստանական տան համալիրի միջանցքի աջ ու ձախ կողմերում կար երկու օդա, մեկը հյուրերի և համայնքային ժողովարանի համար էր, մյուսը՝ երիտասարդների հավաքատեղի: Սակայն ուշագրավ է այն, որ երկրորդ հարկի ծայրին ընկած օտար, անցանկալի հյուրերի համար նախատեսված հյուրասենյակօդայի մուտքը դրսից էր: Սրանք օտար հյուրերի ընդունարան-ննջարաններ էին՝ առանձնացված գերդաստանից:

Ձեռքի տակ եղած պատմագրական, դաշտային ազգագրական նյութերը հաստատում են այն իրողությունը, որ, անկախ բնակչության սոցիալական շերտավորման աստիճանից, բնակելի, տնտեսական ու արտադրական շենքերի ձևերի ու կառուցվածքների միջև տարբերությունը եղել է այն, որ մեկը քիչ թե շատ բարետես էր և ընդարձակ, մյուսը՝ փոքր ծավալով ու աղքատիկ ներսույթով, իսկ ճարտարապետական կառուցողական լուծումները ըստ էության եղել են նույնը: Քրդահպատակ այս շրջաններում հայերի տները չպետք է առանձնանային իրենց շքեղությամբ: Անկախ աշխարհագրական, բնաէկոլոգիական գործոններից և զբաղմունքների այս կամ այն տեսակի գերակայությունից, Արևմտյան Հայաստանի մեծ մասի, առավել չափով Աղձնիքի ռազմատենչ այլէթնիկ թշնամական տարրերի համատեղ բնակեցումը սպառնալիք էր տեղական հայ բնակչության համար, ամենուրեք հայը հարկադրված է եղել բնակարանային համալիրները հիմնել հնարավորինս համախմբված, մի տանիքի ներքո՝ կյանքի և գույքի անվտանգության ապահովման համար:

Այս երևույթը առավել ցայտուն է դրսևորվել Հայնի հայաշատ քաղաքի հայ բնակչության ապրելակերպում: Այս քաղաքում հայկական թաղամասերը առանձնանում էին, տները միմյանց կպած էին այնպես, որ ամբողջ հայկական մասը միակտուր զանգված էր կազմում: Վտանգի դեպքում հայերը ստիպված էին փակվել տներում:

**Ներսույթը:** Տների պատերն այս շրջաններում ունեին պատրհաններ (**աչկունք**), որտեղ թարեքների վրա դասավորվում էին կենցաղային իրերը,

մամֆրաշների մեջ փաթաթված անկողինը և այլն: Դրանք ծածկվում էին սպիտակ վարագույրով: Նորապսակ զույգերը քնում էին պատերի հետ կանգնեցված սյուներից կապված անշարժ թախտերի (**առզել**) վրա, որքան հնարավոր էր տան անդամներից հեռու: Դադարում էին առզելների վրա քնել միայն երեխա ունենալուց հետո՝ տան մեջ նոր օդա հիմնելով: Ամռանը ննջարանը կտուրն էր[13]:

Խիանքում լվացքի և լողանալու համար 15 օրը մեկ ամեն ընտանիք օգտվում էր համայնական ընդհանուր աղբյուրներից, գետակներից, առվակներից, ջրվեժներից: Ծերունիները և պառավ կանայք տանն էին լողանում: Նրանց օգնում էին ջահել հարսներն ու աղջիկները:

Հայնիում կին, թե տղամարդ, լոգանքն ընդունում էին տնից դուրս, քարայրներում, որտեղ մեկնած ընտանիքների թվին համապատասխան օջախներ էին վառվում, լվացքը անում էին աղբյուրների, ջրվեժների մոտ: Արշալույսը **(շավախը)** չբացված՝ 20–30 ընտանիք շտապում էր նման վայրերում տեղ գրավելու: Տան հարսներն էին պարտավոր լողացնելու տղամարդկանց: Այրերին լողացնելուց հետո, արևածագին կանայք սկսում էին լվացքը, իսկ մութը ընկնելուն պես լողանում էին տարեց կանայք, ապա փոխադարձ օգնությամբ՝ հարսներն ու աղջիկները[14]: Լվացքը փռում էին տանիքում կապած պարաններին:

Արձանագրենք մի ուշագրավ երևույթ ևս. քանի դեռ ամբողջ գերդաստանի համար անկողինը ներկայացնող թաղիքները, կարպետները, խսիրները հավաքվում էին մի տեղում՝ ընդհանուր ծալք կազմած, դրանով նշանավորվում էր գերդաստանի միասնության, դեռևս համերաշխ, համատեղ ապրելու գաղափարը: Իսկ երբ տան համալիրում, գլխատան մեջ հիմնվեցին անհատական ընտանիքների թվին համապատասխան օդաներ, և յուրաքանչյուր ընտանիքի անկողին իր ծալքատեղն ունեցավ իրեն հատկացված օդայում, դա դարձավ գերդաստանի տրոհման, մասնատման նախադրյալներից մեկը:

Մեծ տունն ուներ գմբեթավոր ծածկ, երդիկից էլ ապահովվում էին օդափոխությունն ու լուսավորությունը: Երդիկի տեղական անվանումը **էրթածակ** էր**:** Բացի այդ, արևելյան կամ հարավային պատի վերնամասում, ծածկի տակ 2–3 տեղով թողնվում էին փոքր լուսամուտներ, որոնք ձմեռը փակվում էին ճեթոտ թղթով:

---

[13] Տե՛ս **Նահապետյան** 1985, տ. 8, 89–91:

[14] Տե՛ս **Նահապետյան** 1985, տ. 8, 35–37:

Բշերիկի և Սլիվանի հովտային գյուղերում ընդունված էր ոչ թե ուղիղ թաղվող, այլ թեք թոնիրը, որը տեղադրվում էր տան համալիրի մի անկյունում՝ **թունդրտուն** կամ **տանդուր** բաժնում: Կանայք այս թոնրի մեջ հացը թխում էին կանգնած դիրքով: Քրդաhիպատակ այս շրջաններում ոչխարի փարախն ու մարագը բնակարանային համալիրի հետ կապվում էին մեկ ընդհանուր մուտքով[15]:

Տների ճակատներն ուղղված էին դեպի հարավ՝ արևահայաց լինելու և հյուսիսային սաստիկ քամիներից պաշտպանվելու նպատակով: Ամռանը կտուրը ծառայում էր իբրև ննջարան, ամեն մի անհատական ընտանիք մեկուսացվում էր եղեգից հյուսված միջնորմով և կարիճներից պաշտպանվելու համար կտուրի վրա փշնթուփ էին փռում ու ծածկում հաստահյուս վարագույրխսիրով:

Աղձնիքում բնակարանային շինարարությունը՝ հիմքեր փորելը, շինանյութերն անտառից ու դաշտից տեղ հասցնելը, պատերը շարելն ու տները ծածկելը և հողանքը արվում էր համայնքի օգնությամբ: Փոխօգնության այդ ձևը **(զուբարա)**, որ իրագործվում էր տղամարդկանց միջոցով, դրամական հատուցում չէր ենթադրում: Շինարարական նյութերի, հատկապես անտառանյութի տեղափոխումը բնակարանաշինության ամենադժվար պահն էր: Այդ առումով ուշագրավ էր տանիքը ծածկելիս կիրառվող «**մարթակի զուբարան**» (Ազնվածոր գավառ) կամ **գերան բերելու, գերան վերցնելու զուբարան** (Սասուն): Աղձնիքում, հատկապես լեռնային շրջաններում, տները շատ ամուր էին կառուցվում. կտուրին լցվում էր 80–100 սմ հաստությամբ հող, որպեսզի դիմանար հաստ շերտով նստող ձյանը և կալսոցին կոռիով կալ անելուն: Դրա համար անհրաժեշտ էին հաստ պատեր և հսկա գերաններ, որոնց տեղափոխումը, շենքի վրա բարձրացնելը պահանջում էր 50–60 տղամարդու դժվարին ջանք ու ճիգ: Սրան էլ հավելած՝ սարերի թեք կողերով, նեղ ու ծուռ ճամփաներով այդ գերանները տեղ հասցնելը: Աղձնիքում գերանատարության **մարթակի զուբարայի** ժամանակ համայնքից յուրաքանչյուր տուն տրամադրում էր 1 տղամարդու և 1 զույգ եզ՝ լծասարքով: Լծկանազուրկ տնտեսությունն օգնության էր գալիս իր գործիքով կամ հողակիր քթոցով: Զուբարային մասնակցողների թիվը հատկապես մեծ էր լինում **հողանքի** օրը՝ հասնելով 40–50 և ավել հոգու: Զուբարայով էր արվում նաև ջրաղացի և ձիթհանի աղացաքարեր տեղափոխելը, հասարակական նշանակության այլևայլ աշխա-

---

[15] Տե՛ս **Նահապետյան** 1985, տ. 8, 89–90:

տանքներ՝ **օդա**-հյուրատներ, եկեղեցիներ, ջրաղացներ ու ձիթհաններ կառուցելը, ճանապարհներ նորոգելը, ոռոգման առուներ հանելը և այլն[16]:

Ուշագրավ նյութեր են գրառված բնակարանաշինության հետ կապված հավատալիքների վերաբերյալ: Բնակարանի հիմքերը փորելիս ոչխար էին զոհաբերում՝ մատաղ անում՝ խերով տուն լինելու համար: Նորակառույց տունը չար աչքից հեռու պահելու նպատակով պայտ կամ խոյի եղջյուրներ էին ամրացնում դրան վերին մասում, իսկ Զատկին՝ եփած կարմիր ձու: Սասունցիների մեջ պահպանվում էր «բախտավոր» և «անբախտ» կացարանների հավատալիքը:

Առավել ջերմեռանդ հավատալիքներ էին հաստատվել տան օջախի՝ իբրև սրբության նկատմամբ: Աղձնիքում օջախը գերդաստան-ընտանիքի գաղափարի մարմնացումն էր. **օջախ շինել** նշանակում էր ընտանիք կազմել, **օջախ պահել**՝ տան, ընտանիքի տնտեսական հոգսերը հոգալ, **օջախ վառո՞ղ է, թե՞ մարող** արտահայտությունը նշանակում էր հարմար ու վստահելի ամուսին կլինի՞, թե՞ ոչ և այլն: Նոր տուն հիմնելիս մայր տան օջախի կրակով ազգատոհմի նահապետն էր առաջին անգամ վառում նորաստեղծ ընտանիքի օջախ-թոնրի կրակը, որով ազդարարվում և սկսվում էր նորակազմ ընտանիքի կյանքը: Կրակը անշեջ էին պահում: Գիշերը տաք, չմարած կրակի մոխրի մեջ **անթխոց** (կոճղ) էին դնում, ծածկում կրակով՝ մինչև հաջորդ օրը կրակը պահպանելու համար[17]:

Չար աչքից հեռու պահելու հավատալիքներից մեկը «վերի այծի», «էմակդար» եզան գանգերը տան դռան կամ գլխավոր ճակատի պատից կախելն ու դռան շեմի վերևի մասում պայտ ամրացնելն էր, կամ էլ կարմիր ձվի կճեպները ծեփի կամ անասնաղբի հետ խառնած դռան վերևի ճակատին ծեփելն էր: Նոր տուն տեղափոխվելիս կամ ամառանոց բարձրանալիս մատաղ էին տանում և բաժանում, որ օջախը խերով լիներ և «բարաքյաթն»՝ անպակաս[18]:

***Եզրակացություններ***

Բնակարանը կենսապահովման մշակույթի էթնիկ առանձնահատկությունները կրող ցայտուն համալիրներից է: Այն Աղձնիքում դրսևորվել է ինչպես ճարտարապետական հորինվածքային յուրովի լուծումներով, այնպես էլ ներսույթի կազմակերպման և ձևավորման առանձնահատկություններով: Կարելի

[16] Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Նահապետյան** 2012, 128–165:

[17] Տե՛ս **Նահապետյան** 2020, գիրք 3, 230–242:

[18] Տե՛ս **Պետոյան** 1965, 201–202:

է թվարկել յուրահատկություններից մի քանիսը. ա) անկախ պատմաաշխարհագրական, բնակլիմայական և տնտեսավարման տիրապետող գերակա գործոններից, Արևմտյան Հայաստանում, առավելապես Աղձնիքում, ռազմատենչ թշնամական տարրերից մշտապես սպառնացող վտանգը հայ մարդուն հարկադրել է բնակարանը, տնտեսա-արտադրական շինություններով հանդերձ, հիմնել որպես կյանքի ու գույքի անվտանգության համար հնարավորինս հավաք, մեկ ծածկի տակ համախմբված, ներփակ կառույց, որը յուրատեսակ ռազմական ամրոց էր հիշեցնում: բ) Սասունում, ի տարբերություն մյուս՝ հովտային շրջանների, տները հիմնվում էին գերազանցապես դժվարամատչելի տեղանքներում, 2–3 հարկանի ժայռաբեկոր քարերով, վերնահարկերի ճակատային պատերի վերնամասում թողնվում էին փոքր պատուհաններ՝ հրազենով զինված ինքնապաշտպանության կազմակերպման նպատակով: գ) Սասունում ծածկը հարթ էր, քանզի լանջային տեղանքներում տները դասավորվում էին դարավանդային համակարգով, երբ մեկի կտուրը մյուսի համար բակ և երբեմն էլ՝ կալատեղ էր ծառայում: դ) Գերդաստանական մեծ ընտանիքներով ապրելու սովորույթով պայմանավորված՝ գլխատները մեծ մակերեսով էին կառուցվում, քանզի դրանք ընտանեկան և համայնքային բազմագործառույթ նշանակություն ունեին: ե) Սասունում թոնրին փոխարինել է պայտաձև կավե թոնրի ¼ մասը կազմող բաց օջախը՝ թվերը: Մինչդեռ դաշտային և նախալեռնային տարածքներում ջեռուցման համակարգերից բնորոշը թոնիրն էր, որով և պայմանավորված էր գլխատան անվանումը՝ թորվան տուն: զ) Խիանքում և դաշտային այլ շրջաններում, ամեն մի գերդաստան 15 օրը մեկ բնակավայրից հեռու ընկած աղբյուրներից, գետակներից, ջրվեժներից օգտվելու՝ լվացքի, լողանալու համայնքային սովորություններ են ունեցել: Այն հասարակական բաղնիքի էր վերածվում: է) Գերդաստանական տան համալիրում թորվանատուն-խորընդուն անվամբ գլխատունը ամենակարևոր բաժանմունքն էր, որի մեծությունը պայմանավորված էր գերդաստանի կազմով ու կառուցվածքով, տնտեսական զբաղվածության ծավալներով, ազգային դարավոր ավանդներով, երբ ընտանեկան բաժանքը աղետ է համարվել: Այդ հարկաբաժինը միաժամանակ գերդաստանի ննջարանն էր, խոհանոցը, սեղանատունը, աշխատանոցը, զրուցարանը, սրբազան արարողությունների վայրը և այլն: ը) Թորվանտուն-խորընդունը Աղձնիքի գրեթե բոլոր շրջաններում գոմի հետ գտնվել է միևնույն ծածկի տակ՝ բնակարանը անասունների շնչով մշտապես տաք պահելու, ինչպես նաև ավարառուներից անասուններին հսկելու նպատակով: Այս կարգի բնակարան-ախոռ ձևը հատուկ է եղել արևմ-

տահայ ազգագավառներին: թ) Ինչպես բնակավայրի, նույնպես և բնակարանի ձևերը անմիջականորեն կապված էին տեղի աշխարհագրական և բնակլիմայական պայմանների, հայ բնակչության զբաղմունքի բնույթի ու կենցաղային առանձնահատկությունների հետ: Երկրագործի և խաշնարածի, հարուստի ու աղքատի, լեռնաբնակի ու դաշտաբնակի կենցաղային պայմաններին համապատասխան՝ տարբերվում էին նաև նրանց բնակարանները, նույնիսկ փոխադրամիջոցների տեսակները՝ սայլ, թե ավանակ ու մարդու շալակ: Դա իր կնիքն է դրել գյուղական բնակարանների հատակագծերի ձևի ու ծավալի վրա, քանի որ դրանցով էր որոշվում այս կամ այն շինանյութը հայթայթելու հնարավորությունը: Մյուս կողմից, ընդհանրություններով հանդերձ, միմյանցից զգալիորեն տարբերվում էին հասարակական տարբեր խավերի բնակարաններն ու տնտեսական կառույցները:

## ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

«Արաքս» 1894–95, Գ.Ա: պատկերազարդ հանդես, Ս. Պետերբուրգ, տպ. Սկորոխոդովի:

«Արևելք» 1900: Օրագիր քաղաքական և ազգային, Կ. Պոլիս, տպ. «Արևելք» N 4231, 1903, N 5221:

«Արեւելք» 1903, Ուղևորի հիշատակները, № 5221:

«Արձագանք» 1984: Գրական և քաղաքական լրագիր, N 140, 190, Թիֆլիս, տպ. Հ. Մարտիրոսյանցի:

**Դյակոնով Ի.Մ.** 1971, Միտանի պետությունը Հյուսիսային Միջագետքում և Հայկական լեռնաշխարհում, Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Երևան, 181–189 էջ:

**Ժամկոչյան Բ.** 1902, Հայնի, Տեղագրական, ազգագրական, պատմագրական, Պէյրութ, տպ. Տօնիկեան, 457 էջ:

«Լումայ» 1893: Գրական, քաղաքական, պատմական, հանրային ամսագիր, ԳԱ, Թիֆլիս, տպ. Ն. Աղայանի:

**Կարապետյան Ե.** 1962, Սասուն, Ազգագրական նյութեր, Երևան, Հայպետհրատ, 202 էջ:

«Հանդես ամսօրյա» 1896: Բարոյական, ուսումնական և արվեստագիտական, N 9 Վիեննա, տպ. Մխիթարյան միաբանություն:

**Հյուբշման Հ.** 1901, Հին հայոց տեղւոյ անունները, Վիեննա, տպ. Մխիթարյան միաբանության, 449 էջ:

«Մշակ» 1887: Գրական, քաղաքական շաբաթաթերթ, N 131, 1894, 118, Թիֆլիս, տպ. «Ծերեթելի և ընկերության»:

**Նահապետյան Ռ.** 1970–2010, Դաշտային ազգագրական նյութեր, անձնական արխիվ, տտ. 1–26:

**Նահապետյան Ռ.** 1973, Գերդաստանական տոնը և կենցաղը Աղձնիքի Ազնվաց ձոր գավառում, ԲԵՀ, N 1, Երևանի պետական համալսարանի հրատ., 236–243 էջ:

**Նահապետյան Ռ.** 2004, Աղձնիքահայերի ընտանիքը և ընտանեկան ծիսակարգը (XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. սկիզբը), Պատմաազգագրական ուսումնասիրություն, Երևան, Ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 260 էջ:

**Նահապետյան Ռ.** 2020, Ազգաբանական ուսումնասիրություններ, գիրք 3, Երևան, Տիր հրատ., 394 էջ:

**Պետոյան Վ.** 1965, Սասնա ազգագրությունը, Երևան, ԵՊՀ «Ռոմայոր» տպագրություն, 549 էջ:

**Սամուելյան Խ.** 1941, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 2, Երևան, Արմֆան, 342 էջ:

Սասուն 1894–95, «Արաքս» հանդես, գիրք Ա, Թիֆլիս հրատ.:

**Սրվանձտյանց Գ.** 1982, Թորոս Աղբար, հ. 2, երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչություն, 563 էջ:

**Տիգրան Մկունդ** 1950, Ամիտայի արձագանքները, հ. Ա, Ուիհօքն-Նիւ Ճըրզի, 584 էջ:

**Քսենոփոն** 1970, Անաբասիս, թարգմ. և ծանոթագրությունները Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 282 էջ:

**Харадзе Р.** 1960, Грузинская семейная община, т. 1, Тбилиси, АН Груз. ССР, 190 с.

# ТИПЫ ТРАДИЦИОННЫХ НАРОДНЫХ ЖИЛЫХ КОМПЛЕКСОВ В АГДЗНИКЕ
## (XIX в. – начало XX в.)

НААПЕТЯН Р.

### Резюме

***Ключевые слова:*** Агдзник, Сасун, горный населённый пункт, родовые населённые пункты, жилищные типы, родственные кварталы, самооборона.

Армянское село в Агдзнике до Геноцида в 1915 г. сохраняло древний обычай заселения родственными кланами, сосредоточенными в отдельном населённом пункте, что было продиктовано социально-экономическими и оборонительными соображениями. Следовательно, одной из характерных особенностей населённого пункта была укомплектованность жилищ под одной общей крышей.

Сельские населённые пункты представляли собой прилегающие друг к другу, связанные друг с другом изнутри и снаружи (посредством открывающегося по соседству входа) жилые комплексы, крыши которых прев-

ращались в тропинки, площадки для коллективных работ, проведения собраний и торжеств.

Обычай совместного проживания кланами способствовал формированию родовых населенных пунктов.

## TYPES OF TRADITIONAL RESIDENTIAL COMPLEXES OF AGHDZNIK

### (in the 19th and at the beginning of the 20th centuries)

NAHAPETYAN R.

**Summary**

***Keywords:*** historical Agdznik, Sasun, mountain settlement, tribal settlements, housing types, related quarters, self-defense

Before the Genocide of Armenians in 1915, the Armenian village in Agdznik preserved the ancient custom of settling kindred clans in separate settlements. This was conditioned by socio-economic and defense considerations. Consequently, one of the characteristic features of the settlement was the cohesion of housing complexes under one common roof.

Rural settlements were residential complexes with houses adjoined to each other. The latter were connected to one another from within and from outside (through an entrance to the neighbouring house). Their roofs turned into pathways, areas for collective work, meetings, celebrations.

The custom of cohabitation by clans contributed to the formation of clan settlements.

**ГОАР КАРАГЕЗЯН***

*Кандидат филологических наук*

*Института литературы им. М. Абегяна НАН РА*

gkaragyozian@gmail.com

DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-24

# МУЧЕНИЧЕСТВО СОРОКА ОТРОКОВ СЕБАСТИИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИКО-ГЕОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

***Ключевые слова:*** Себастия, 40 мучеников Севастии, агиография, легенда, хождения, записки путешественников, сакральный ландшафт.

### *Вступление*

В четвертую субботу Великого поста Армянская Апостольская церковь отмечает день памяти Сорока святых отроков (воинов-христиан), принявших мученическую смерть за веру во Христа в начале IV века, в Малой Армении, в армянской Севастии (Себасте)[1]. Праздник в память о Сорока мучениках во всех древнейших месяцесловах на Востоке и Западе относится к кругу праздников и дней памяти наиболее чтимых святых[2]. Им посвятили энкомии Василий Великий, Григорий Нисский и Ефрем Сирин. Иоанн Дамаскин и Феофан Никейский написали стихиры на день 40 мучеников, который отмечается греческой и латинской церквями 9 марта. Самый ранний рассказ об их мученичестве изложен Василием Кесарийским в беседе «На святых 40 мучеников» (In sanctos quadraginta martyres). В Севастии, над местом погребения мощей Сорока мучеников, был построен монастырь[3], который до основания разрушил Тимур[4].

---

* *Հոդվածը ներկայացվել է 23.09.21, գրախոսվել է 03.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] **Աւգերեան** 1811: **Նահապետեան, Հովհաննէսեան** 1929, 99–108:

[2] **Ростовский** 1840, 117.

[3] **Ինճիճեան** 1806, 286:

Почитание Сорока мучеников получило широкое распространение. В их честь было возведено множество церквей: церковь 40 святых отроков в Севастии (IV в.), храм 40 Севастийских мучеников (Ксиропотамский монастырь) на Афоне (V в.), собор 40 мучеников в Алеппо (ок. 1429), церковь 40 мучеников в Тбилиси ( ?), храм 40 Севастийских мучеников (Нокалакеви, Грузия, VI в. ?), монастырь 40 отроков в селе Дсех (Лори, Армения, X век), в Велико-Тырново (Болгария, 1230), в Слободе (Москва, XVI в.), церковь 40 мучеников в Переславле-Залесском (1628), в Яссах (Румыния, 1760), часовня 40 мучеников на римском Форуме, мартириум 40 мучеников в Бейруте (VI век), колоннада 40 мучеников там же (VI век), мартириум (IV век) с мощами святых на Масляничной горе в Палестине, пещерная часовня 40 Святых (Agioi Saranta) в Протарасе (Кипр, ?), башня 40 мучеников в Рамле (Палестина, ?), церковь 40 мучеников в районе Александретта провинции Хатай (1872), церковь 40 Севастийских отроков в армянском квартале Нор Мараш Бурдж Хаммуда (Ливан, 1929). Албанский город Саранда свое название получил от византийского монастыря Агия-Саранда (Άγιοι Σαράντα), что переводится с греческого языка как «сорок святых». Город был построен в X веке в честь Сорока Великомучеников Севастийских. В годы османского владычества название сменилось на Айя-Саранда (на европейских картах – Санти Кваранта), армянская церковь 40 мучеников (Милан, 1957), армянская церковь 40 мучеников в округе Ориндж (США, 1986).

Место действия мартирии – Севастия – древний город в Каппадокии и Понте (историческая Малая Армения). Именно здесь имели место трагические события, связанные с воинами XII Молниеносного легиона, отказавшимися принести жертву языческим богам и замученными в Севастийском озере. Эта история на протяжении веков притягивала к себе внимание художников, поэтов, писателей, путешественников.

В контексте поставленной проблемы особый интерес представляют памятники европейского раннего средневековья «История франков»

[4] Об этом пишет Ованнес Себастаци в «Истории Себастии»: «[Ленг Тимур] до основания снес прекрасный храм Сурб Карасниц /Святой Сороковицы/, с сорока куполами, под которыми были похоронены их тела», **Себастаци** 2015, 51.

(«Historia francorum») и «Семь книг о чудесах» («Miracula et opera minora») крупнейшего представителя французской историографии VI века Григория Турского. Франкскому историку принадлежит далеко не последняя роль в деле популяризации мученичества 40 отроков. Так, в «Семи книгах о чудесах», наряду с местными сказаниями, представлены образцы агиографии восточных стран, среди которых ценным для армянской исторической науки является описание мученичества 48[5] армян Севастии, подвергшихся гонениям в период поздней Римской империи, во времена Лициния, в 320-ом году. Ниже приводится отрывок из «Семи книг о чудесах»: «Говорят, что в Армении, на горах, где крайний холод, вызванный их божественной высотой, сковал землю и воду, 48 христиан восприняли мученическую смерть. Творец божественного закона поведал нам о немалой высоте этих гор, сказав, что на их вершине остановился ковчег Ноя. Здесь некий гонитель на христиан велел вырыть в земле глубокий водоем и заполнить его водой. Затем, он приказал оголить людей, привязать их руки к спине и опустить в застывшее от мороза озеро. Неподалеку находилась баня. Тогда он им сказал: «Выбирайте одно из двух! Погибнуть во льдах от холода, исповедуясь вашему Христу, или же, отрекаясь и принося в жертву Бога, искупаться в бане и не умереть так убого за человека, который был распят. Поскольку все отказались продать душу дьяволу, охранник увидел 48 драгоценнейших венцов, падающих с неба и опускающихся на их головы. Один из венцов вознесся обратно в небо, так как один из них изменил вере. Надзиратель, о котором мы уже говорили, видя происходящее, громкогласно объявил себя христианином и произнес: «Я хочу умереть вместе с ними!». Он был предан различным пыткам, с него сняли одежду, но не смогли отнять веру, его опустили в озеро, дабы он страдал вместе с другими, но он обрел венец, потерянный тем презренным. Несчастные умирали от холода, зубы их скрежетали, голоса стихали. И лишь шепот молитвы поднимался из груди к небу, молитвы, которую слышал лишь Господь, проникающий в сердца. Измученные холодом и

[5] Число 48, приведенное Турским (в агиографической традиции 40), связано с ассоциацией мучеников Севастии с 48-ью Лионскими мучениками, пострадавшими в годы правления Марка Аврелия.

голодом, они надеялись лишь на небо. Однако единственный судья велел в семь раз сильнее растопить баню, чтобы те, которые сопротивлялись холоду, были доведены до отчаяния. Их, исповедующих Христа, вытащили из озера и заставили пройти сквозь обжигающие пары. Однако они мужественно терпели все пытки, дабы заслужить более высокую пальмовую ветвь. Оставив там тела, поручив душу Богу, они мирно завершили свои муки. Тогда гонитель, видя, что побежден их стойкостью и желая испытать торжество по крайней мере после смерти тех, которых не смог укротить при жизни, приказал сжечь их тела и бросить в реку. Когда это было сделано, христиане в слезах узрели новое чудо: волны, сопротивляясь, не поглотили их останки, они их поддерживали на поверхности как нечто святое. Христиане имели счастье их собрать и похоронить с большими почестями (здесь и далее переводы наши – Г.К.)»[6].

Продолжение истории о мучениках Севастии можно найти в «Истории франков» Григория Турского – главном источнике по культурной, политической, религиозной истории Франкского государства V-VI веков. Это, пожалуй, первое на Западе обращение к героической странице истории армянского народа – к борьбе армян с зороастрийским Ираном. Франкский историк рассказывает легендарную историю о Вардане Мамиконяне – «Красном Вардане» и главарях восстания 572 года против Сасанидской Персии, которые бежали в Византию, ко двору императора Юстина, прося о помощи и поведав о политике преследования армян и религиозных гонениях[7].

Возникает вопрос: каким образом дошли до епископа из Тура сведения о восстании армян против персидского гнета, приведенные в «Истории франков», а также история 48 мучеников в «Семи книгах о чудесах»? Ответ на этот вопрос находим у самого историка: «На шестнадцатом году правления короля Хильдеберта, в город Тур пришел из заморских стран некий епископ по имени Симон. Он нам поведал, как его взяли в плен и угнали из Армении в Персию. Ведь царь персов вторгся в армянские земли, захватил добычу, поджег церковь и этого епископа вместе с его общи-

[6] Gregorii episcopi Turonensis 1969, 102–103.
[7] **Турский** 1987, 104–105.

ной увел в плен. Тогда же персы попытались поджечь и базилику Сорокавосьми св. мучеников, о которых я упоминал в книге о чудесах ...Натаскав в базилику дров и облив их смолою, смешанной со свиным жиром, они подкинули туда пылающие факелы; однако все приготовленное для пожара отнюдь не занялось от огня. Так что, увидев «великие дела Божии», они отступили от базилики»[8].

Приведенный выше отрывок позволяет отчасти уяснить канал проникновения темы севастийских мучеников в литературу путешествий. Благодаря епископу из Тура мученичество 48 отроков (40) вошло в историко-литературный обиход многих народов. Могилу святых, подвергавшихся гонениям за приверженность христианству, как правило, посещали ходившие на Восток путешественники. Придерживаясь хронологического порядка, перейдем к рассмотрению записок путешественников, в которых нашла место история 40 отроков и города Севастии.

В 1255-ом году Севастию посетил Гийом де Рубрук. «В Себасте, что в Малой Армении, – пишет Рубрук, – мы были на Страстной неделе. Так посетили мы могилу Сорока мучеников. Там есть церковь во имя святого Власия[9], но я не мог пойти в нее, так как она находится наверху, в крепости»[10].

В 1465–1466 гг. через Севастию лежал путь русского купца Василия, которого «сподобил бог видеть и поклониться святым местам». В «Хожении гостя Василия в Малую Азию, Египет и Палестину» (1465–1466 гг.) читаем: «Город Сивас, а по-нашему Севастия, где были замучены сорок мучеников. Внутри этого города озеро и баня, где их мучили. В городе православные и армяне живут, а турок мало. Церкви христианские имеются в городе, за городской стеной ...Когда сорок мучеников замучили в озере, мучители их извлекли. Пьют эту воду люди и никакого вреда не испытывают, но только исцеление черпают»[11].

---

[8] **Турский** 1987, 306.

[9] Святой Власий – Власий Себастийский (Saint Blaise).

[10] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука 1957, 192.

[11] Хожение гостя Василия 1951, 351.

Известный армянский писатель и путешественник Симеон Лехаци, отправившийся в 1608 году из Львова в путешествие – паломничество, описывает в своих «Путевых заметках» памятные места, связанные с Сорока Севастийскими мучениками. «За городом Себастия находились озеро и баня Сорока отроков, впрочем, вода высохла»[12].

Упоминание о Севастии мы встречаем и в хождении русского купца Василия Гагары, отправившегося в 1634-ом году в Иерусалим. Путь его лежал через Севастию, в рассказе о которой он естественно упомянул о Сорока мучениках и озере, расположенном на расстоянии 15 поприщ от города («Изъ Ерзерума шелъ на Севастію, где мучени беша 40 мученикъ. Да близъ того же города Севастія есть озеро 15 поприщъ отъ города: и в то де озеро ввержени быша четыредесять мученикъ»)[13].

Более пространный рассказ о городе Севастии заключен в «Путешествии антиохийского патриарха Макария[14] в Россию в половине XVII века», представленный его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским». 15-ая книга «Путешествия» содержит информацию по интересующей нас теме: «Этот город – тот самый, который по-гречески называется Севастия; а от этого имени назвали его по-арабски Сивас. В этом именно городе пострадали сорок мучеников. Место, где было озеро, ныне представляет высохшее дно. По-видимому, впоследствии, когда Тамерлан разрушил этот город и его стены, оставив ему теперь только следы былого величия, вода из озера вытекла. что касается места, где были помещены мученики, то это полукруглый свод, наполненный внутри водою, так как вблизи него находятся несколько источников воды, вытекающих из двух различных мест. Эту воду до сих пор называют агиасмой[15]. Нам рассказывали, что ежегодно, утром в день праздника мучеников, из нее появляются две рыбы, как чудесное знамение. Потом провели нас к месту, где были сожжены их святые кости: оно находится за стенами, и на этом месте была боль-

[12] **Симеон Лехаци** 1965, 150.

[13] Списокъ хожденія въ Палестинскихъ местахъ убогаго Васілия, по прозвищу Гогары 1849, 112.

[14] Макарий был сыном православного священника-араба. Возведён в сан патриарха Антиохийского в 1648 году, под именем Макария III.

[15] Агиасма – вода, освященная в храме.

шая церковь, от которой еще видны обломки колонн и краеугольных камней. В день праздника мучеников христиане приходят со своими священниками, совершают молебен и поют им службу»[16].

В тексте архидиакона Павла местом казни Сорока отроков является полукруглый свод, наполненный внутри водой. Павел обращается также к вопросу исчезновения Севастийского озера, выдвигая гипотезу, что оно высохло по причине разрушения городских стен в период нашествий Тамерлана. Место захоронения останков мучеников и озеро, в котором они были утоплены, встраиваясь в структуру сакральной топографии, обретают статус святого места, места паломничества для христиан. На могиле святых стали происходить чудеса, которые также есть проявление божественного вмешательства. Да и вода полукруглого свода на месте захоронения мучеников рассматривалась как нечто священное. «Второй Иордан сошествия Сына Божьего», – так характеризует это место Карапет Габикян, очевидец насильственной депортации армян Севастии в 1915 году.

В 1849–1852 годах Севастию посетил русский генерал Е.И. Чириков, являвшийся членом Международной Комиссии по определению границ между Турцией и Персией. В своем «Путевом журнале» он сделал следующую запись: «Под самыми городскими стенами [Сиваса] – прудик[17] Сорока мучеников Кесарийских; над этим прудиком витают, по поверью, 40 жаворонков – души святых мучеников. Температура воды в бассейне 5°, при наружной в 10°. 9 марта святят эту воду. Затем навестили армянский монастырь Животворного Креста, частицу которого принес сюда апостол Фаддей, построивший один из приделов; другой придел построен был Св. Григорием перед подвигом просвещения Армении. Здесь хранятся мощи апостолов Фаддея и Варфоломея, Св. Николая, Василия и др.»[18].

Как видим, сакральный ландшафт продолжает наполняться новыми смыслами. Согласно житию, венцы, появившиеся над головами 40 отроков, впоследствии превратились в жаворонков, которые сочетают в своей

---

[16] Путешествие антиохийского патриарха Макария 1896, 132.

[17] Этот прудик описывает и Г. Инджиджян в «Географии четырех частей света». Он локализует озеро к западу от *Ворот Кесарии* (Կայսէրու դրամբ), в местности, известной под названием *Տեղւոջ*, **Ինճիճեան** 1806, 286.

[18] Путевой журнал Е.И. **Чирикова** 1875, 32.

символике небесное и хтоническое, божье и богоборческое начала. Праздник наступления весны приурочен у многих народов ко дню памяти Сорока мучеников. В народно-христианской традиции славян день памяти Сорока мучеников назывался Сороки, Жаворонки. Жаворонками также называли выпекавшиеся к празднику мучные изделия в виде птиц или солнца. По другой версии – песня этих птиц напоминает молитву мучеников Севастии. Свидетелем празднования этого праздника греками был французский путешественник и живописец Гийом-Жозеф Грело, автор «Реляции о новом путешествии в Константинополь», совершенном в 1672–1675-ых гг. Книга иллюстрирована гравюрами, выполненными по рисункам Грело. что касается дня памяти Севастийских мучеников, то он, как отмечает Грело, входит в число четырех наиболее чтимых праздников: дней памяти Св. Андрея, Св. Николая, Св. Георгия и Сорока мучеников[19]. Грело пишет, что праздник 40 мучеников под греческим названием *Agii Sarandűs* широко празднуется[20] на островах и в небольших селениях, в Константинополе же разрешается отмечать этот день лишь на площади, за Зеркальным дворцом. Грело недоумевает по поводу празднования святой сороковицы греками, которые испытывали к армянам далеко не самые теплые чувства, хотя именно в их стране эти святые отдали свою жизнь за веру во Христа[21].

Из Константинополя перенесемся в Палестину, где находилась известная башня Сорока мучеников. Описание этой башни дано в «Путешествии в Левант» нидерландского путешественника и художника Корнелиса де Брюйна, совершенном в 1678–1681 гг: «Недалеко от старого города можно увидеть высокую квадратную башню, похожую на колокольню. Говорят, она была прежде выше и была возведена в честь 40 мучеников, при-

---

[19] **Grelot** 1680, 205.

[20] Грело отмечает, что празднование дня памяти Сорока мучеников сопровождается пиршеством, танцами и песней, которую он записал на слух: **Ascore-psomai kai asinai** Dançons et passons en plaisirs (Давайте танцевать и веселиться) **Ton agion Sarandons inai** Le jour des Quarante Martyrs (В День Сорока мучеников).

[21] **Grelot** 1680, 205.

нявших мученическую смерть в Армении»[22].На одном из своих рисунков де Брюйн запечатлел панораму города Рамла и башню Сорока мучеников.

Двумя десятилетиями раньше в 1665 году каноник аббатства Сен-Дени Жан Дубдан совершил путешествие в Св. Землю. Он посетил в Рамле церковь Сорока мучеников и был свидетелем трехдневного празднования с танцами и песнями дня памяти мучеников Севастии мусульманами, которые были уверены, что эти мученики – «мавры (арабы) по национальности и магометане по вере»[23].

Архиепископ Парижа Жорж Дарбой, совершивший в XIX веке паломничество в Св. Землю, словно повторяет слова своего предшественника относительно преобразования церкви 40 мучеников в мечеть и «приватизации» мусульманами христианских святых. По дороге из Яффы в Рамлу внимание Дарбоя привлекла башня Сорока мучеников, которая, по словам путешественника, некогда была «часовней монастыря, остатки которого еще сохранились; ныне [башня] превращена в минарет мечети, более того, арабы, завладев церковью, присвоили частично действующие здесь церковные традиции. Последователь Корана обращает в благочестивых мусульман христианских героев-мучеников и отправляется в паломничество к башне [40] мучеников равно, как это имело место до него»[24].

Английский путешественник Джордж Робинсон, посетивший Рамлу в 1830–1831 гг., отмечает, что башня или минарет 40 мучеников единственная сохранившаяся достопримечательность города, которая «была некогда частью церкви, возведенной в честь 40 мучеников, преданных смерти в Армении, в Себасте. Наверх можно подняться по лестнице, состоящей из 125 ступеней. С вершины башни открывается прекрасный вид на Саронскую долину. Церковь, в комплекс которой некогда входила башня, была обращена султаном Египта Saffr-ed-din-ом[25] в мечеть»[26].

[22] De **Bruyn** 1714, 251
[23] **Doubdan** 1666, 469.
[24] **Darboy** 1852, 74–75.
[25] Автор имеет в виду Салах-ад-Дина, захватившего в 1177 году Рамлу.
[26] **Robinson** 1838, 31.

Однако не только церкви, башни и часовни в память о 40 мучениках возводились повсеместно, но и их мощи нашли пристанище во многих странах. Григорий Нисский (ок. 335–394) в первом похвальном слове Святым Сорока мученикам, произнесенном 9 и 10 марта 383-го года в Севастии, в часовне на месте кончины 40 мучеников, объявил, что мощи святых мучеников Севастийских рассеяны по всему свету.

В пятый том «Путешествия через Московию в Персию и Индию» де Брюйна включен отрывок из «Путешествия» Мусо, совершенного около 1668 года. Описывая пригород Salhier, расположенный к северо-западу от старого города-крепости Дамаск, Мусо пишет, что здесь погребены 40 мучеников, и что поодаль можно обнаружить большое озеро[27].

На место погребения мощей Сорока мучеников претендует и Грузия. Об этом повествует А.Н. Муравьев, посетивший Нокалакеви – город-крепость в западной Грузии. Церковь Сорока мучеников, по описанию Муравьева, «складена частию из дикого камня, частию из кирпича, и, по своим Византийским формам, являет глубокую древность. Можно согласиться с мнением ученых путешественников, которые относят ее ко временам Иустиниана, ибо известно по истории Прокопия, что он соорудил церковь у Лазов, когда Царь их обратился в христианство: и так эта церковь может быть VI века и, вероятно, посвящена была Богоматери, как большая часть храмов Иустиниановых. Но здесь она носит название Сорока мучеников, потому что в правом приделе показывают сорок кружков, где будто бы погребены священные останки страдальцев Севастийских. Местное предание называет даже озером Сорока мучеников ту живописную часть реки Техуры, которою мы любовались из подземелья, и утверждает будто бы они пострадали на этом месте». «На чем-нибудь, однако, должно быть основано такое предание», – задается он вопросом. Далее сам же отвечает на им же заданный вопрос: «Если, быть может, императором Иустинианом даны были частицы мощей Св. мучеников, для нового храма, и там положены они, по образцу их погребения в Севастийс-

[27] De **Bruyn** 1732, 419.

кой церкви: то не мудрено, что благочестие новообращенных Христиан искало себе усвоить и поприще их страданий»[28].

### *Заключение*

Как мы могли убедиться, история Сорока мучеников Севастии имела широкое хождение в Европе и Азии. День их памяти отмечался многими народами. Церкви, монастыри и часовни возводились во многих странах. Частицы мощей святых были рассеяны по всему миру. Агиографическая легенда об армянских святых, «превзошедших других величием природы, – сих ратоборцах Христовых, воинах Святого Духа, защитниках веры, оплотах града Божия»[29], своим сюжетным накалом производила сильное впечатление на аудиторию и служила примером для подражания, эталоном мужества и верности Христу. Путешественники, посетившие связанные с мучениками Севастии памятные места, непременно включали в свой нарратив историю их мученичества. Их разновременные рассказы выстраивались лесенкой (выражение Д. Замятина)[30], давая достаточно целостное представление о легенде, ее происхождении, развитии, а также культовых сооружениях, возведенных в их честь на протяжении веков.

### БИБЛИОГРАФИЯ

**Աւգերեան Մկրտիչ վրդ.** 1811, Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն Սրբոց, հ. Բ, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 568 էջ:

**Ինճիճեան Ղ.** 1806, Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի: Ասիոյ, Եւրոպիոյ, Ափրիկիոյ, եւ Ամերիկոյ, հ. Ա, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 424 էջ:

**Նահապետեան Հ.Գ., Յովհաննէսեան Հ.Վ.** 1929, Սեբաստիոյ Քառասուն մանկանց կտակը, հ. 10, Բազմավէպ, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, էջ 99–108:

Армянские жития и мученичества V–XVII вв. 1994, перевод с древнеарм. К. Тер-Давтян, Ереван, «Наири», 482 с.

**Арешян С.** 1951, Заметки русских путешественников об Армении (XIV–XVII вв.), Известия АН Арм. ССР, Ереван, N 3, с. 45–52.

**Замятин Д.** 2002, Образы путешествий, «Социологические исследования»,Москва, № 2, с. 12–22.

---

[28] **Муравьев** 1848, 268–269.

[29] Святитель Григорий Нисский, Похвальное слово святым Сорока мученикам (второе).

[30] **Замятин** 2002, 15.

**Муравьев А.Н.** 1848, Грузия и Армения, ч. III, СПб., 315 с.

Путевой журнал Е.И. Чирикова 1875, Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества, кн. 9, СПб., Типография О.И. Бакста, 49 с.

Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским, 1896, Москва, 145 с.

Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука 1957, Москва, изд. географической литературы, 270 с.

**Ростовский Дм.** 1840, Жития святых 1840, 9 Марта, https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/225 (10.01.2021).

Святитель Григорий Нисский, Похвальное слово святым Сорока мученикам (второе), https://azbyka.ru/otechnik/GrigorijNisskij/pohvalnoe_slovo_40muchenikam_vtoroe/ (10.01.2021).

**Себастаци Ов.** 2015, История Себастии, Ереван, «Гитутюн», 202 с.

**Симеон Лехаци** 1965, Путевые заметки, Москва, «Наука», 317 с.

Списокъ хожденія въ Палестинскихъ местахъ убогаго Васілия, по прозвищу Гогары 1849 (собр. И. Сахаровым), т. 2, СПб., тип. Сахарова, 675 с.

**Турский Григорий** 1987, История франков, Москва, «Наука», 459 с.

Хожение гостя Василия в Малую Азию, Египет и Палестину, 1984, Книга хожений, М., «Советская Россия», 361 с.

**Darboy G.** 1852, Jérusalem et la Terre-Sainte: notes de voyage. Paris, Belin-Leprieur et Morizot, 399 p.

De **Bruyn** Cornelis 1714, Voyage au Levant, Paris, chez Cavelier, 408 p.

**Doubdan Jean** 1666, Le voyage de la Terre-Sainte, Paris, Pierre Bien Fait, 715 p.

Gregorii episcopi Turonensis. Miracula et opera minora 1969, Monumenta Germaniae Historica, t.1, Hannoverae, Hahnsche Buchhandlung, 465 p.

**Grelot G.-J.** 306, Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople, Paris , Rocolet, 306 p.

**Robinson George** 1838, Voyage en Palestine et en Syrie, t. 1, Paris, Arthus Bertrand, 422 p.

Voyages de Corneille Le Bruyn par la Moscovie, en Perse, et aux Indes Orientales 1732, t. 5, à la Haye, Neaulme, 1732, 498 p.

# ՍԵԲԱՍՏԻԱՅԻ ՔԱՌԱՍՈՒՆ ՄԱՆԿԱՆՑ ՆԱՀԱՏԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱԱՇԽԱՐՀԱԳՐԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ԿԱՐԱԳՅՈԶՅԱՆ Գ.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր՝*** Սեբաստիա, Սեբաստիայի 40 մանկանց նահատակություն, վարքագրություն, առասպել, ուղեգրություն, ճանապարհորդների նոթեր, սրբազան հող:

Սեբաստիայի քառասուն մանկանց պատմությունը լայն տարածում ուներ Եվրոպայում և Ասիայում: Նրանց հիշատակի օրը նշում էին տարբեր ժողովուրդներ: Բազմաթիվ երկրներում կառուցվում էին եկեղեցիներ ու վանքեր, և սրբերի մասունքները տարածված էին ամբողջ աշխարհով: Հայ սրբերի վարքագրություններն իրենց սյուժետային լարվածությամբ մեծ տպավորություն էին թողնում լսարանի վրա և օրինակ ծառայում՝ որպես արիության և Քրիստոսին հավատարմության չափանիշ: Սեբաստիայի մանկանց հետ կապված հիշարժան վայրերն այցելած ճանապարհորդներն իրենց ուղեգրություններում անպայման ներառում էին նրանց նահատակության պատմությունները: Տարբեր ժամանակներում ստեղծված պատմությունները ձևավորվում էին աստիճանաձև, բավական ամբողջական պատկերացում տալով առասպելի, դրա ծագման, զարգացման, ինչպես և նահատակների հիշատակին դարերի ընթացքում կառուցված պաշտամունքային շինությունների մասին:

## MARTYRDOM OF THE FORTY YOUTHS OF SEBASTIA IN THE EUROPEAN HISTORICAL AND GEOGRAPHICAL LITERATURE

KARAGYOZYAN G.

### Summary

***Keywords:*** Sebastia, forty Martyrs of Sebastia, hagiography, legend, travel writing, sacred land.

The story of the Forty Martyrs of Sebastia was widespread in Europe and Asia. Many nations marked a remembrance day in their honour, and many countries built churches, monasteries, and chapels, commemorating them. The relics of the saints were scattered all over the world. The tension of the plot of the hagiographic legend about the Armenian saints made a strong impression on the audience and served as an example of courage and loyalty to Christ. The travellers, who visited the memorial sites associated with the Sebastian martyrs, included this story of martyrdom in their narratives without fail. The travellers' narrations in different periods, built up like a ladder, introducing quite a holistic idea of the legend, its origin and development, as well as of the religious buildings erected over centuries to honour the memory of martyrs.

**ВЛАДИМИР РУЖАНСКИЙ***
*Российско-армянский университет, кафедра всемирной истории и зарубежного регионоведения*
ruzhanskij65@mail.ru
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-37

# АРМЯНСКОЕ НАСЛЕДИЕ В ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

***Ключевые слова:*** Израиль, Армения, культура, Вахтангов, армянская керамика, театр, Габима.

## *Вступление*

Прежде чем перейти к вопросу об армянском влиянии на формирование израильской культуры, важно отметить следующее. Государство Израиль задумывалось идеологами сионизма как преемник древнего еврейского царства. Однако при этом сионисты стремились создать нового еврея – израильтянина и новую еврейскую культуру, которая станет полной противоположностью галуту[1]. Израильтянин, согласно сионистской идее, должен был являть собою полную альтернативу еврею черты оседлости – бесправному и униженному. В период первых двух волн еврейской репатриации в Эрец Исраэль последователи идей автоэмансипации Лео Пинскера[2], прибывавшие в Палестину, сами пытались соответствовать именно этому идеалу нового еврея. В свою очередь от евреев, в разные периоды времени репатриировавшихся в Эрец Исраэль, требовался полный отказ от прежних взглядов, воспитания, культуры и безоговорочное принятие языка иврит, сионистской идеологии, норм и правил нового общества. Эта политика получила воплощение в термине «абсорбция новых репатриантов». Данный термин зеркально отражал отношение идеологов и ли-

* *Հոդվածը ներկայացվել է 24.05.21, գրախոսվել է 18.08.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] Галут в переводе с современного иврита означает изгнание или рассеяние. Сам термин имеет негативный смысл.

[2] http://www.balandin.net/Pinsker.htm

деров сионизма к новым репатриантам как к человеческому материалу, который следует поглотить – абсорбировать.

Действительность, однако, внесла серьезные коррективы как в саму сионистскую концепцию, так и в её реализацию: абсорбируя новых репатриантов и приобщая их к принятым в Израиле идеологии и культуре, государство Израиль и само при этом менялось, иногда до неузнаваемости.

Задуманный как сугубо еврейское государство, Израиль никогда не был и едва ли будет государством исключительно евреев. В 1948 году в состав государства Израиль вошли арабские города и деревни, население которых с тех пор многократно увеличилось. На сегодняшний день в Израиле проживают порядка 9.092 млн. человек, из которых 6 млн. 744 тысячи составляют евреи (74,2%), 1.907 тысяч – арабы (21.0%), 441 тысяча (4,8%) – представители других национальностей[3]. Помимо арабов-мусульман и арабов-христиан в Израиле живет целый ряд этносов, в том числе и армяне[4].

Другим примером воздействия на израильскую культуру и менталитет является массовая репатриация в Израиль восточных евреев из стран Северной Африки и Ближнего Востока в 50-е и 60-е годы прошлого века. Прибытие в страну сотен тысяч «мизрахим» (так в Израиле называют выходцев из Азии и Африки, в переводе с иврита «мизрахим» означает восточные) ознаменовало собой конец государства Израиль как проекта восточноевропейских евреев. Политика дискриминации «мизрахим», которую проводили восточноевропейские элиты Израиля в лице правительства, закончилась бунтом выходцев из стран Северной Африки и Ближнего Востока. Это восстание вошло в историю как движение «черных пантер». Одним из итогов этого восстания стало доминирование восточной музыки в израильской поп-культуре, начиная со второй половины семидесятых годов прошлого века, а позднее – формирование политического лобби, представляющего «мизрахим» (ярким примером такого лобби является

[3] Израиль в цифрах накануне 2019 года (иврит). Центральное бюро статистики государства Израиль. http://www.cbs.gov.il/

[4] По данным Википедии, численность армянского населения в Израиле составляла примерно 25 тысяч человек в 2016 году. http://www.ru.wikipedia.org›wiki›Армяне_в_Израиле.

партия ШАС, название которой расшифровывается как «Шомрей масорет сфарадим» – «Сефарды (другое название восточных евреев), соблюдающие традицию(еврейскую).

Самым значительным событием в сфере культурных влияний и преобразований стала Шестидневная война 1967 года, когда в состав Израиля вошел Восточный Иерусалим, аннексированный решением Кнессета в 1980 году.

В результате аннексии Восточный Иерусалим – не признанная большинством стран мира столица еврейского государства, стал самым мультиконфессиональным, мультинациональным и мультиэтническим городом страны за счет поглощения целого ряда исторических кварталов, в том числе и Армянского.

Уже приведенных выше примеров и фактов вполне достаточно для того, чтобы сделать однозначный вывод: Израиль – страна мультикультурная.

Влияние армянской культуры на израильскую остается одной из самых малоисследованных тем в изучении современного Израиля. В отличие от истории темплеров, оставивших заметный след в архитектуре и планировке израильских городов, не говоря уже об арабском влиянии, армянское наследие в культуре Израиля до сих пор, насколько это нам известно, не становилось объектом специального исследования, хотя армяне оставили заметный след не только в древней и средневековой истории Святой Земли, но также в новое и новейшее время.

Данное исследование посвящено армянскому наследию в израильской культуре и призвано, в какой-то мере, восполнить существующий пробел.

***Армянская и еврейская истории Эрец Ха-Кодеш: общие черты и различия***

Связь евреев и армян со Святой Землей никогда не прерывалась на протяжении последних двух тысяч лет.

Нет нужды говорить о значении Эрец Ха-Кодеш для евреев во все времена. Достаточно вспомнить, что это родина Мишны, иерусалимского

Талмуда и одной из главных версий Каббалы, создателем которой является уроженец Иерусалима Рабби Ицхак бен Шломо Ашкенази Лурия.

То же самое можно сказать и о значении Эрец Ха-кодеш для армян.

Армяне живут на Святой Земле по меньшей мере со времен Тиграна Великого и за это время оставили значительный след в истории и культуре Эрец Ха-Кодеш. Наиболее известными примерами армянской традиции на территории современного Израиля являются Армянский квартал Иерусалима и Монастырь Св.Николая в Яффо. Связь со Святой Землей прослеживается на протяжении почти двух тысячелетий в архитектуре, искусстве, литературе.

В новое время армянская и израильская культуры в Палестине развивались параллельно, начиная с 20-х годов прошлого века. В указанный период евреи массово переселяются в Палестину вследствие антисемитской политики царизма, апогеем которой стали еврейские погромы, армяне – вследствие Геноцида армян 1915–1923 годов.

Однако культурное развитие армянского и еврейского анклавов на Святой Земле в данный период шли совершенно в разных направлениях. Эти различия определялись прежде всего целями, которые сформулировали лидеры двух общин.

Так сионисты, как это уже было отмечено выше, пытались в это время создать новый образ еврея, новую культуру. Такой подход стал причиной серьезного конфликта между сионистами и ортодоксальным еврейством, поскольку, согласно канонам ортодоксального иудаизма, еврейское государство может быть возрождено только Мессией и, следовательно, сионизм противоречит Воле Всевышнего.

О сложности отношений между представителями ортодоксального иудаизма и сионистами свидетельствует и израильская историография, в которой и по сей день существует деление еврейского анклава Палестины на старый ишув – под которым подразумевается ортодоксальное еврейство, и новый – построенные усилиями репатриантов-сионистов города и поселки современного Израиля[5].

[5] В частности, данное противоречие выразилось в весьма избирательном подходе сионистских историков и деятелей культуры к еврейской истории, прежде всего в отборе

Да и в целом, подход, согласно которому сионизм отвергал галутного еврея, галутные мировоззрение и традиции, но в то же время искал историческую связь между Эрец Исраэль и еврейским народом, таил в себе серьезные противоречия, в том числе и логические.

Своего рода фабрикой, где создавалась будущая элита израильского общества, стала гимназия Герцлия – первое в Эрец Исраэль учебное заведение в новейшей истории, где преподавание велось на иврите.

Важно отметить, что усилия в области развития национальной культуры были совершенно осознанными и целенаправленными как у армян, так и у евреев Палестины. Например, в еврейском анклаве Палестины в рассматриваемый период архитектура гимназии «Герцлия» должна была воплощать собою связь народа Израиля с Эрец Исраэль, а само здание - возвышаться над Тель-Авивом так, чтобы его можно было увидеть со всех концов города[6].

### *Особенности развития армянской культуры на Святой Земле*

В новое время развитие армянской культуры в Эрец Исраэль было связано с массовым прибытием в Палестину, прежде всего в Иерусалим, тысяч армян, выживших во время Геноцида 1915–1923 годов.

В отличие от сионистской версии еврейской культуры, армянская культура в Эрец Ха-Кодеш традиционно продолжала развиваться в рамках Армянской Апостольской церкви (ААЦ).

При этом первой и основной задачей ААЦ и выживших во время Геноцида армян являлось, в отличие от целей сионистов, стремившихся создать совершенно новую культуру, прежде всего сохранение армянского наследия, а именно – армянской культуры Западной Армении.

Общим для армян и евреев была, пожалуй, ключевая роль образования в развитии как еврейской, так и армянской культур на Святой Земле в рассматриваемый период времени.

---

исторических фактов в качестве строительного материала для своих концепций. Селекция исторических фактов проводилась сионистскими историками на основе соответствия этих фактов сионистской доктрине.

[6] **Александрович** 2013.

И поэтому у армян Эрец Исраэль ключевая роль в сохранении и развитии армянской культуры и идентичности принадлежала основанной в 1929 году школе **«Сербоц Таргманчац Варжаран»** (**«Школа Святых Переводчиков»),** давшей миру целую плеяду выдающихся деятелей науки и культуры, включая пианиста и композитора Огана Дурьяна[7].

Сохранение армянской культуры и развитие армянской системы образования в этот период стали возможными во многом благодаря усилиям патриарха Егише Дурьяна, который объединил все армянские начальные школы Иерусалима (в частности, школу Святой Гаянэ для девочек) в единую систему начального образования. Именно он, будучи патриархом Иерусалима в самое тяжелое для армянского народа время, собрал высококвалифицированных специалистов – талантливых учителей и педагогов из числа беженцев, переживших Геноцид армян, и возобновил выпуск иерусалимского издания ААЦ «Сион»[8].

Короткий период его патриаршества в Иерусалиме стал целой эпохой в истории армянской культуры на Святой Земле. В частности, написанные им литературные произведения и исследования по армянской истории бы-

[7] Армянская школа в Иерусалиме – Гаянянц Депроц (Гаянская школа) существовала ещё в 1860-х годах при женском монастыре ААЦ. Здесь воспитывались юные девушки армянской общины Иерусалима. Когда община стала убежищем для оставшихся в живых, спасшихся после Геноцида армян, блаженной памяти архиепископ Егише Дурян признал необходимость создания нового школьного здания для обучения резко увеличившегося числа детей. И тогда Патриархат ААЦ построил новое здание школы, открывшееся в 1929 году благодаря субсидиям константинопольских маркарских и дживхирджанских семей. В течение двадцати трех лет после своего основания школа имела статус начальной. И только в 1952 году, благодаря директору школы, епископу Кюрегу Капикяну школа получила право выдавать своим выпускникам Британский общий сертификат о среднем образовании. В соответствии с новой учебной программой школьное образование учеников продолжалось до двенадцатого класса. Епископ Капикян продолжал служить в качестве директора более сорока лет, вплоть до 1995 года. Британский общий аттестат об образовании выдается выпускникам школы и сегодня.

[8] Егише Дурьян (23 февраля 1860 – 27 апреля 1930) уроженец Константинополя, брат поэта Педроса Дурьяна, патриарха армян Константинополя (1909–1910), был Армянским патриархом Иерусалима (1921–1929). Поэт, писатель, историк. Он провел обширную образовательную реформу в армянской общине Иерусалима в 1925 году, создав единую начальную школу для армянских детей, модернизировал учебную программу армянской семинарии.

ли опубликованы в Иерусалиме в многотомной серии, названной его именем «Матенашар Дурьян».

Следует отметить, однако, что поиск параллелей между развитием армянской и еврейской культур в Эрец Исраэль не является задачей данной публикации. Прежде всего, не представляется возможным сравнивать масштабы и ресурсы сионистского движения, с одной стороны, и возможности армянских беженцев после Геноцида 1915–1923 годов – с другой.

Наконец, перед армянской и еврейской культурой в Эрец Исраэль в рассматриваемый период ставились совершенно разные задачи и армянская и сионистская культуры, как это уже было отмечено выше, развивались в совершенно разных направлениях.

Однако важно отметить следующее. Если сионистское направление в еврейской культуре вступает в противоречие с традиционным ортодоксальным иудаизмом, то армянская культура в Палестине, развиваясь на основе уже существующей традиции, привносит в нее новые оттенки.

Если в ишуве (еврейском анклаве подмандатной Палестины) в данный период (первая четверть XX века) бурно развивается массовое строительство, выразившееся прежде всего в стремительном росте первого на планете сионистского города Тель-Авив, и делаются попытки создания собственной архитектуры, новой поэзии, прозы и публицистики на возрожденном иврите, то усилия армянской диаспоры Эрец Исраэль в это же время сосредоточены на том, чтобы сохранить культурное наследие Западной Армении – прежде всего **армянскую керамику**, центром которой, начиная с XV века и до Геноцида армян 1915–1923 годов, были города Изник (Iznik) и Кутахия (Kьtahya) в Западной Армении. Это уникальное и крайне сложное с технической точки зрения искусство во время Геноцида армян спасли и развили художники Давид Оганесян, Ншан Пальян и Мкртыч Каркашьян, нашедшие убежище в Иерусалиме и открывшие здесь свою мастерскую в 1919 году (в 1922 году М. Каркашьян и Н. Пальян отделились от Д. Оганесяна и открыли свою мастерскую)[9].

[9] Давид Оганесян был спасен британцами потому, что им нужен был специалист, способный отремонтировать и восстановить Мечеть Омара, известную как Купол Скалы.

В Эрец Исраэль армянские художники внесли в традицию Изника и Кутахьи древние христианские элементы, например, изображения библейских птиц и животных[10]. О значении армянской керамики в формировании современной израильской культуры речь пойдет ниже.

Следует отметить, что одной керамикой армянское культурное влияние в Эрец Ха-Кодеш в рассматриваемый период не исчерпывается. Служители иерусалимского Патриархата Армянской апостольской церкви всегда славились своими поэтами, писателями и историками. В рассматриваемый период наиболее известным представителем творческой элиты иерусалимского Патриархата был патриарх Егише Тертерян – признанный поэт и писатель[11].

Кроме того, детальное рассмотрение особенностей армянской керамики Иерусалима выходит далеко за рамки данной публикации. Основным вопросом здесь является влияние армянской культуры на формирование израильской. Наиболее наглядно это влияние нашло выражение в израильском театре.

### *Израильский театр*

Национальный театр Израиля – Габима, был создан в качестве такового Евгением Багратовичем Вахтанговым. Даже спустя десятилетия вторым названием Габимы (Габима – название кафедры в синагоге, с которой раввин обращается к прихожанам. В названии театра Габима подразумевает сцену - производное от современного ивритского һа-бама – сцена) был Театр Вахтангова. Вахтанговцами в течение десятилетий с гордостью называли себя и сами артисты театра. Однако прежде чем будет рассмотрен основной вопрос данной публикации об армянском влиянии на формирование культуры Израиля, необходимо дать ответ на другой, не менее

---

[10] Нурит Кенаан-Кедар, Армянская керамика Иерусалима. Анив № 2 (11).

[11] Егише родился в 1911 году под именем Егиазар Тертерян в Ване. Он потерял всех своих родственников в 1915 году во время Геноцида армян. В 1922 году отправился в Иерусалим в возрасте 12 лет, чтобы учиться в духовной семинарии Святого Иакова. Девяносто пятый патриарх ААЦ Иерусалима с 1960 по 1990 годы (до самой своей смерти) был писателем и ученым. Его перу принадлежат 22 книги, стихи, проза, в том числе биографии религиозных и литературных деятелей, издавался также под псевдонимом «Еживарт».

важный вопрос: можно ли в принципе говорить об армянском влиянии в театральном искусстве, обосновывая это вкладом одного человека?

Ответ на этот вопрос однозначно положительный, поскольку, во-первых, Е.Б. Вахтангов неотделим от армянства и армянской культуры. Во-вторых, в работе Е.Б. Вахтангова с театром Габима отразился весь опыт армян по интеграции и взаимодействию с другими культурами.

Итак, точкой пересечения двух культур - армянской и еврейской, стал театр. Собственно и театром Габима стал благодаря Е.Б. Вахтангову. А начинался национальный театр Израиля как любительская студия на западной окраине Российской империи.

Габима был зарегистрирован в городе Белосток в качестве «драматического общества» Нахумом Цемахом – учителем иврита в местной еврейской гимназии между 1912 и 1914 годами (точная дата основания театра неизвестна). Первоначально это была любительская театральная студия, ставившая на иврите пьесы еврейских классиков, в частности, Шолом Алейхема (Первой постановкой студии был «Мазл Тов» по Шолом-Алейхему)[12]. Театр пользовался большим успехом у польских евреев и Н. Цемах преобразовал его в передвижной театр, который гастролировал по всей Польше. В конце Первой мировой войны театр переехал в Москву, где Цемах обратился к К.С. Станиславскому с просьбой о помощи в постановке библейских сюжетов на иврите. Станиславскому эта идея понравилась, и он назначил художественным руководителем театра Евгения Вахтангова.

Первым спектаклем театра, поставленным под руководством Е.Б. Вахтангова, был «Бал Бытия». В октябре 1918 года театр открылся именно этим спектаклем, состоявшим из четырех действий, и имел большой успех.

Однако главным детищем Е.Б. Вахтангова стал «Гадибук» – в русском варианте спектакль назывался «Одержимость». Над этим спектаклем режиссер работал несколько лет. Премьера состоялась незадолго до смерти Е.Б. Вахтангова 31 января 1922 года в театре «Габима» в Москве и имела ошеломляющий успех. Этот день можно считать началом национального израильского театра.

[12] https://lechaim.ru/events/vahtangov-govorit-na-ivrite/

Пьеса «Гадибук» (одним из названий пьесы было «Между двумя мирами») была написана еврейским писателем, поэтом, драматургом и общественным деятелем Семёном Аки́мовичем А́н-ским, настоящее имя которого Шлоймэ-Занвл Раппопорт. В основе пьесы была старая и незамысловатая, но очень популярная легенда из фольклора восточноевропейских евреев о душе умершего грешника или злодея, которая ищет себе живого человека, чтобы в него вселиться. Это и есть «дибук», что дословно переводится с иврита как «прилепившийся».

Эта пьеса могла остаться лишь еврейским фольклором, но Е.Б. Вахтангов превратил ее в культурный символ сионизма. Следует отметить также, что «Габима» целиком был детищем Е.Б. Вахтангова. Возможно, этими факторами объясняется непререкаемый авторитет Е.Б. Вахтангова у актеров «Габима». Об авторитете, которым пользовался великий режиссер у своих подопечных, говорит следующее свидетельство известного советского актера В.Подгорного, который приводит высказывание Е.Б. Вахтангова: «...здесь в «Габима», каждое мое слово – закон. Никому в голову не придет усомниться в моей творческой правоте. Тот нищий, который только что танцевал в общей сцене с поднятым вверх пальцем, чуть ли не год упорно и беспрекословно репетирует свой «кусочек» танца, веря в каждое мое указание, и счастлив своей работой. Поэтому здесь я могу добиться того, чего не всегда добиваешься у нас».[13]

В «Гадибуке» Е.Б. Вахтангову удалось разрешить главное противоречие сионистской идеологии и практики, перед которым оказались бессильны отцы-основатели Израиля, а именно: создать нового еврея и антипод галута – еврейское государство, но в то же время соединить это новое с отвергаемым старым – с историей двухтысячелетнего рассеяния и традиции.

Сам Е.Б. Вахтангов называл это «театральным реализмом», но на самом деле в его постановке воплотилось стремление сионистов-революционеров освободиться от оков древних суеверий и черты оседлости. Это стремление он увидел и почувствовал в своих актерах, которые, в свою очередь, объяснили Е.Б. Вахтангову, что такое черта оседлости с её древ-

[13] http://az.lib.ru/w/wahtangow_ ewgenij_bagrationowich/text_0010.shtml

ними суевериями и безысходностью. **По воспоминаниям многих, в частности, Натана Альтмана, «Моя работа над Гадибуком»** Е.Б. Вахтангов не знал ни еврейского языка, ни местечкового быта, ни национальных обычаев, легенд и суеверий, то есть всего того, на чем строилась пьеса «Гадибук». В своей работе он поневоле должен был руководствоваться указаниями студийцев. В то же время, актеры «Габима» были убежденными сионистами. Ещё в 1919 году Евгений Багратович писал: «Студия хочет поскорее попасть в Палестину[14].

И Е.Б. Вахтангов сумел не только увидеть и почувствовать в своих подопечных революционный дух сионизма, но и создать идейный и сионистский театр.

Невероятным кажется тот факт, что именно армянин Е.Б. Вахтангов сумел наиболее четко и ярко выразить суть сионизма в театральном искусстве. Соединив устремления актеров и древнюю легенду, Вахтангов получил неожиданный результат.

И если в израильской историографии попытки революционеров-сионистов одновременно порвать с галутным прошлым и в то же время обосновать концепцию нового еврея и светского еврейского государства с помощью еврейской традиции (эти попытки нашли выражение в селекции исторических фактов. Например, акцент делался на истории Второго Храма или восстании Бар Кохбы, но при этом забвению были преданы такие темы, как история еврейских поселений в диаспоре) имели своим итогом неоднозначный результат, то в театре Е.Б. Вахтангов нашел гармоничное решение этой, казалось бы, неразрешимой проблемы в новом, современном прочтении древней еврейской легенды.

Для решения этой проблемы Е.Б.Вахтангов использовал все средства сценического искусства: текст, музыку, декорации, танец, игру актеров.

Суть сионистской революции была выражена Е.Б. Вахтанговым, по меткому выражению Самуила Марголина, «в страшном, жутком плясе у трупа в финале первого акта «Гадибук».

Именно в этом танце «у незамеченного ещё трупа» Е.Б. Вахтангов выразил не только разрыв еврейских революционеров-сионистов с галутом,

[14] http://teatr-lib.ru/Library/Vahtangov/Vahtang/

но и вообще суть эпохи, в которую довелось жить Е.Б. Вахтангову и его актерам: «Что бы вы от своих всклокоченных душ, нервных недугов, неистовых ожиданий ни пожелали бы найти в одном этом свадебном плясе у незамеченного еще трупа, вы найдете все.... чем живет эпоха – III Коминтерном и белоэмиграцией, свирепой разрухой и самым изобретательным строительством, вселенскими лозунгами и нищенским бытом, энтузиазмом и апатией, новыми откровениями и жвачкой изъеденных мыслей», – писал о «Гадибуке» Е.Б. Вахтангова Самуил Марголин[15].

Разумеется, поставленная Е.Б. Вахтанговым цель была достигнута не только и даже не столько за счет театральных эффектов. Танец у незамеченного трупа – это лишь форма, посредством которой вахтанговская Габима выразила суть сионистской революции.

После смерти Е.Б. Вахтангова в России ивритский театр прожил недолго. В 1926 году театр выехал с гастролями в Европу и Америку. В это время репертуар театра, помимо пьес на иврите, включал русскую классику. Обратно в Советский Союз театр не вернулся, навсегда обосновавшись в 1928 году в Палестине. В тридцатые годы прошлого века театру «Габима» сопутствовал грандиозный успех. И именно вахтанговская «Габима» прославила еврейский анклав Палестины на весь мир.

Вплоть до семидесятых годов прошлого века «Гадибук» был визитной карточкой «Габимы». Пьеса ставилась в театре до 1970 года, она была сыграна примерно три тысячи раз. И в течение всего этого времени «Гадибук» отождествлялся с Вахтанговым. Как вахтанговский всё это время воспринимался израильскими театралами и национальный театр «Габима».

В 1956 году театр получил в Израиле статус национального и таковым является по сей день.

Влияние Е.Б. Вахтангова, а следовательно и армянской традиции в израильской культуре ощущалось до начала семидесятых годов прошлого века – до тех пор, пока на сцене «Габима» шла постановка вахтанговского «Гадибука».

Следует отметить, что после того, как «Гадибук» сошел с израильской сцены, армянское влияние на израильскую культуру не закончилось.

---

[15] http://teatr-lib.ru/Library/Vahtangov/Vahtang/

В 1967 году, в результате Шестидневной войны, Армянский квартал Иерусалима становится неотъемлемой частью государства Израиль. И с этого же времени армянское искусство является не только составной частью израильской культуры, но и одним из её символов.

Речь здесь идет прежде всего об армянской керамике, в истории которой в это же время – с середины шестидесятых годов прошлого века начинается новый этап развития.

Этот этап связан с именем Мари Пальян – внучки знаменитого армянского керамиста Ншана Пальяна, продолжившей традицию рода Пальянов и армянской керамики в Эрец Исраэль. Её творчество является отдельной страницей в истории искусства современного Израиля.

Благодаря Мари Пальян армянская керамика, сохраняя верность христианской традиции, становится монументальной. С именем Мари Пальян связаны сложные, масштабные композиции из керамики, наиболее известные из которых - плиточное панно в отеле American Colony и во дворце Президента Израиля.

Пиком творчества Мари Пальян стала крупномасштабная мозаичная картина «Тайны рая», установленная в ноябре 2004 года в центре Иерусалима.

Сегодня Иерусалим является единственным местом в мире, где до сих пор производят традиционную армянскую керамику. Важно и другое. При всём разнообразии культур в Иерусалиме именно армянская керамика является сегодня своего рода визитной карточкой этого города[16].

[16] Дело Каркашьяна и Пальяна продолжили их дети: Степан Каркашьян, уроженец Иерусалима (1929), армянский художник и керамист, и Мэри Пальян. После смерти Мкртыча, в 1954 году, объединенная мастерская была разделена на две отдельные мастерские: Пальянов и Каркашьян, обе в старом городе Иерусалима. Наследники семьи Пальян продолжали управлять мастерской на Наблус-роуд, которая называлась «Палестинская керамика», а Степан Каркашьян и его брат-гончар Ваге Каркашьян открыли мастерскую по производству керамики на Виа Долороза, 15. В своей работе Каркашьян продолжает сохранять модели, созданные в совместной мастерской, однако с годами Каркашьян выработал личный стиль, характеризующийся тщательной проработкой контуров и акцентом на отдельные изображения моделей, который стал центром новой работы. Среди центральных изображений в его работах: модели арабесок, птиц (некоторые из которых созданы под влиянием «птичьей мозаики»), цветов, лани.

Однако одной керамикой и театром армянская составляющая в современном израильском искусстве не исчерпывается. Наиболее ярким примером проявления армянской культуры в Эрец Исраэль сегодня является девяносто шестой патриарх ААЦ в Иерусалиме Торгом II (арм. Թորգոմ Բ, в миру Аветис Манукян). Он родился в лагере беженцев в Ираке в 1919 году, пост патриарха ААЦ в Иерусалиме занимал с 1990 года до самой своей смерти в 2012 году.

Торгом II был музыкантом, хоровым дирижером, композитором, поэтом и писателем. Он опубликовал более 20 книг и монографий, в том числе три сборника стихов под псевдонимом «Шен Ма». Его работы включают оригинальные исследования армянской литургии, книги о Геноциде армян и подробный путеводитель по святым местам Иерусалима. Он также перевел на армянский язык 154 сонета Уильяма Шекспира.

Он был специалистом по Комитасу и опубликовал монографию и несколько эссе по творчеству величайшего армянского композитора.

Следует отметить, что литературная и исследовательская деятельность давно стали традицией среди служителей ААЦ в Иерусалиме. Сегодня эту традицию продолжает настоятель монастыря Святых Архангелов Иерусалимской Патриархии Армянской Апостольской церкви архимандрит Гевонд Оганесян[17].

Таким образом, на основании всего вышеизложенного можно утверждать, что армянское наследие было и остается неотъемлемой частью израильской культуры.

Более того, ошибочным было бы считать, что тема армянского влияния на формирование израильской культуры относится исключительно к истории. Служители Иерусалимской Патриархии ААЦ являются примером армянской творческой традиции, сформировавшейся в течение десятилетий и даже столетий в Эрец Ха-Кодеш.

Также было бы ошибочным рассматривать современную армянскую традицию в Эрец Ха-Кодеш отдельно от социальных, исторических и культурных процессов, происходящих в современном Израиле. Однако

[17] Иеромонах Гевонд Оганесян 2010, Святой Григорий Татеваци и его нравоучение 306.

влияние армянской традиции на эти процессы является темой отдельного исследования.

**БИБЛИОГРАФИЯ**

Евгений Вахтангов: Сборник 1984./ сост., комм. Л.Д. Вендровская, Г.П. Каптерева, Москва, ВТО. 583 с. http://teatr-lib.ru/Library/Vahtangov/Vahtang/

http://www.balandin.net/Pinsker.htm

Израиль в цифрах накануне 2019 года (иврит) Центральное бюро статистики государства Израиль. http://www.cbs.gov.il/

Армяне в Израиле http://www.ru.wikipedia.org›wiki›Армяне_в_Израиле

Александрович О. 2013. с. 27–48. Желание разрушения.Жизнь и смерть здания гимназии Герцлия (ивр.) 2013 г. www.academia.edu › משאלת_חורבן_חייו_ומותו_של_בניין_גימנס…

М. Гейзер. Вахтангов говорит на иврите https://lechaim.ru/events/vahtangov-govorit-na-ivrite/

Иеромонах Гевонд Оганесян 2010. **Святой Григорий Татеваци и его нравоучение,** Ереван, «Ноян Тапан», 306 с.

# ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀՐԵԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ

ՌՈՒԺԱՆՍԿԻ Վ.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր***՝ Իսրայել, Հայաստան, մշակույթ, Վախթանգով, հայկական խեցեցեն, թատրոն, Հաբիմա

Այս հոդվածը ուսումնասիրում է հայկական ազդեցության հարցը իսրայելական մշակույթի ձևավորման վրա՝ 1915 թ. մինչև XX դարի յոթանասունականների սկիզբ ընկած ժամանակահատվածում: Այս ժամկետները պատահական չեն, քանի որ Սուրբ տեղյաց տարածքում հայկական ժառանգությունն ամենաուժեղ ազդեցությունն է թողել իսրայելական մշակույթի ձևավորման վրա հենց հայերի համար ամենաբախտորոշ պահերին (1915–1922 թթ. Հայոց ցեղասպանություն և 1967 թ. Վեցօրյա պատերազմ, երբ Երուսաղեմի հայկական թաղամասը դարձավ Իսրայելի պետության մաս):

Այս հենքի վրա իմաստավորվում են հետևյալ խնդիրները.

իսրայելական ժամանակակից մշակույթի ծագումը և առանձնահատկությունները,

հայկական մշակույթի էվոլյուցիան և առանձնահատկությունները Սուրբ տեղյաց տարածքում 1915 թվականից մինչ օրս,

իսրայելական ժամանակակից մշակույթի վրա հայկական ժառանգության ազդեցության ոլորտները:

Քննարկվող հարցերին համապատասխան, ուշագրավ են հատկապես հայկական խեցեղենի և Հաբիմ թատրոնի պատմությունները. արվեստի երկու ոլորտ, որոնցում առավելագույնս դրսևորվել է հայկական ազդեցությունը իսրայելական մշակույթի վրա:

Առաջարկվող փոքր ուսումնասիրության հիմնական եզրակացությունը հետևյալն է. հայկական մշակույթը միշտ եղել և մնում է Էրեց Հա-Կոդեշի (Սուրբ երկիր) մշակույթի կարևոր բաղադրիչ:

## ARMENIAN LEGACY IN JEWISH CULTURE

RUZHANSKY V.

### Summary

***Keywords:*** Israel, Armenia, culture, Vakhtangov, Armenian ceramics, theater, Habima.

This article dwells upon the Armenian influence on the formation of the Israeli culture in the period from 1915 to the early 70s of the XX century. This time frame has not been chosen by chance, since the Armenian heritage in the Holy Land had the strongest influence on the formation of the culture of Israel precisely at the most fateful moments for Armenians (the Armenian Genocide of 1915–22 and the 1967 Six-Day War, when the Armenian quarter of Jerusalem became part of the State of Israel).

The article addresses such issues as the Genesis and features of the modern Israeli culture, the Evolution and features of the Armenian culture in the Holy Land from 1915 up until now and spheres of influence of the Armenian heritage on the modern Israeli culture.

In accordance with the issues under consideration, this article focuses on the Armenian ceramics and the history of the Habim theater - two areas of art in which the Armenian influence on the Israeli culture was manifested most vividly.

The main conclusion of the proposed study of restricted scale is that the Armenian culture has always been and remains an important component in the culture of Eretz Ha-Kodesh (the Holy Land).

**KANAKARA HAYRAPETYAN***
*PhD Student at Institute of History NAS RA*
*Gavar State University*
q.hayrapetyan@gsu.am
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-54

# THE EFFORTS OF ARCHBISHOP KHOREN MURADBEKYAN AIMED AT THE NORMALIZATION OF CHURCH – STATE RELATIONS IN 1924–1930

***Keywords:*** Archbishop Khoren Muradbekyan, Armenian Apostolic Church, church – state relations, Soviet authorities, confiscations, Supreme Spiritual Council, restriction of rights.

***Introduction***

The subject of studying church – state relations is especially actual nowadays, as the discussion of the role of the church in Armenian history, both in the Soviet times and in modern conditions, has a significant place in terms of understanding the development of the Armenian public life and outlining the vision. In this respect, of particular interest in the history of the Armenian Church are the years 1924–1930, when the question of the existence of one of the greatest national values, the Armenian Apostolic Church, was put on the table of discussions.

***Creation of Supreme Spiritual Council***

After the establishment of the Soviet regime in Armenia, due to the unfavorable situation for the church as well as the recurring diseases of the Catholicos, it became impossible to convene a church assembly and further manage the Armenian Apostolic Church. In December 1923, in consultation with the high-ranking clergy of the Mother See, it was decided to establish a Supreme Spiritual Council, chaired by the Catholicos[1].

* *Հոդվածը ներկայացվել է 01.09.21, գրախոսվել է 01.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] **Բեհբուրդյան** 1996, 163:

On January 1, 1924, the activity of the Synod and the Pontifical Divan was terminated by the holy-letter encyclicals No. 1 and 2 of the Catholicos of All Armenians, and the Supreme Spiritual Council[2] was established instead. It was to be presided by the Catholicos, with the membership of six experienced high-ranking clergymen: Archbishops Mesrop, Bagrat, Khoren and Bishops Garegin, Zaven and Gyut. In the absence of the Catholicos, the meetings of the Council should have been chaired by Archbishop Khoren, who on March 4, 1923, was appointed Deputy Catholicos[3] by the encyclical of the Catholicos of All Armenians.

With the establishment of the Supreme Spiritual Council on January 1, 1924, a new period in the history of the Armenian Apostolic Church began, when the Mother See, at the urging of the authorities[4] and under the imperative of the time, transitioned from the one-sided rule of the Catholicos to a collegial rule.

Here it is appropriate to quote the words of Archbishop Mesrop Ter-Movsisyan: "…In these conditions, thanks to the Supreme Spiritual Council, the Armenian Church is governed better than by the unilateral will of the Catholicos or by the Synod established by the tsar. This is the reality"[5].

After the formation of the Supreme Spiritual Council, the Deputy Eparch of Yerevan Khoren Muradbekyan should have focused more on the protection of the rights of the church and on settling the disturbed church – state relations rather than on mere diocesan issues. That is why, as befits a decent clergyman, on February 2, 1924, Archbishop Khoren submits his resignation[6] from the post of Deputy Eparch of Yerevan to Catholicos George V. On May 27, 1924, the Patriarch accepted Archbishop Khoren's resignation, ordering him to move to the Mother See as the Illuminator of the Mother Cathedral and the presiding member of the Supreme Spiritual Council[7].

Archbishop Khoren Muradbekyan held the position of Deputy Catholicos of All Armenians and the presiding member of the Supreme Spiritual Council until 1932 when he was elected Catholicos of All Armenians. During that period, the violence perpetrated by the Soviet authorities against the Armenian Apostolic

---

[2] **Բեհբուրդյան** 1996, 166–167.

[3] **Բեհբուրդյան** 1996, 152–153:

[4] **Բեհբուրդյան** 1996, 157–162:

[5] **Հովհաննիսյան** 2001, 102:

[6] **Ավագյան** 2008, 87:

[7] **Բեհբուրդյան** 2005, 568:

Church and its ministers increased. Church seizures and repression of the clergy were becoming more and more widespread.

Due to the desperate situation, Archbishop Khoren regularly addressed appeals to the Chairman of the People's Council of the Armenian SSR and the People's Commissar of Internal Affairs, asking them to end the violence against the clergy and return the confiscated churches to the Mother See and the faithful community.

Despite the exerted best efforts and zeal, very few churches reopened, most remained closed, and the policy of repression against priests continued.

***New Restrictions by the Soviet Authorities***

From February 1924, the Soviet authorities created more intolerable conditions to put pressure on the Armenian Apostolic Church and restrict its activities. The logical continuation of those actions was to tax the clergy by demanding income tax from them[8]. Concerned, Archbishop Khoren sent letters to the Chairman of the People's Council of the Armenian SSR, the Income Tax Commission of Etchmiadzin, asking them to cancel the decision to tax the Catholicos of All Armenians and monks of the monastery, as, according to the decree requirements, their income being only 390 roubles, did not exceed 450 roubles declared, consequently, as representatives of the religious community, they had no other source of income, therefore, according to the decree, they should not be taxed and pay income tax[9].

During the years of 1924–1926 Archbishop Khoren Muradbekyan, in the capacity of the Catholicos' representative and deputy, tirelessly continued to negotiate with high-ranking officials of the Soviet government, trying to solve the issues of primary importance for the Armenian Apostolic Church: normalization of church – state relations, reopening of the seminary[10], compilation and publication of a new calendar[11], convening a national-church assembly[12], clarifying the legal status of the Mother See[13], etc. However, the course of the negotiations and the answers to the applications showed that the final agreement with the authorities

---

[8] **Բեհբուրդյան** 1996, 170–171:

[9] **Բեհբուրդյան** 1996, 170–171:

[10] **Բեհբուրդյան** 1996, 209–210:

[11] **Բեհբուրդյան** 1996, 191–203, 210, 214–215:

[12] **Բեհբուրդյան** 1996, 211–212:

[13] **Բեհբուրդյան** 1996, 214–215:

could not be reached and the negotiations entered a deadlock, nullifying all the efforts made by the Archbishop.

***“The Free Church Brotherhood” Movement***

In the 1920s and 1930s, not only the brutal policies implemented by the state, including the confiscation of church property, restrictions and repression, but also sectarian movements created difficulties for the church.

In 1920–1922 due to the policy of repression against the Russian Orthodox Church in Soviet Russia, the Russian Church split into two movements: the old and renovated clergy[14]. The renovated movement penetrated Armenia in 1922–1923.

In Armenia, the movement was called the “Free Church Brotherhood”[15]. It was headed by the Archimandrite Benik Yeghiazaryan, High Priest Mesrop Melyan and others.

Throughout its activities, being sponsored and funded by the authorities[16], the “Free Church Brotherhood” movement pursued a single goal: to divide, discredit and humiliate the Supreme Spiritual Council and its members, namely Archbishop Khoren as the illegitimate Catholicos Deputy[17], accepting Armenian Catholicos as the only legitimate authority.

On June 14, 1926, the Catholicos of All Armenians, George V, cursed the movement with a special encyclical, and the leader of the movement, Archimandrite Benik Yeghiazaryan, was dismissed[18].

Months after the encyclical of the Catholicos, on November 12, the government of Soviet Armenia handed over St. Gregory the Illuminator Cathedral and St. Daralagyaz Khach Church, as well as Kamoyants St. George Church[19] in Tbilissi to the “Free Church Brotherhood” movement.

Representatives of the Catholicos of All Armenians, Archbishops Khoren and George, concerned about this issue, met with the Chairman of the Central Executive Committee of the Armenian SSR S. Kasyan, People's Commissar of Justice A. Karinyan and the Secretary of the Central Committee of the Communist

---

[14] **Константин Буфеев. Патриарх Сергий** 2019, 6.

[15] **Ալեքսանյան** 2007, 298–300:

[16] **Ղազախեցյան** 2006, 341–342:

[17] **«Ազատ եկեղեցի»,** Կաթողիկեի տգեղ քաշկրտոցը, 1924, N 1, 20:

[18] **Վիրաբյան, Ավագյան** 2009, 104:

[19] **Ստեփանյանց** 1994, 47:

Party A. Hovhannisyan on November 17, 1926. The latter stated that “Free Clergy” have the right to obtain any church, as church buildings were considered state property, and the government could dispose of them at will[20].

On November 19, the representatives of the Catholicos met with the Deputy Chairman of the People's Council of the Transcaucasian Federation S. Lukashin; however, as in case of the first meeting, this time as well it became clear to the bishops that the “Free Clergy” is openly sponsored by the authorities, and further meetings would not solve the problem either. As a result, S. Gregory the Illuminator Cathedral and Kamoyan St. Gregory Church in Tbilissi were finally handed over to the “Free Clergy”[21].

The activities of the “Free Church Brotherhood” movement with open encouragement of the Bolsheviks until 1929, showed that this was directed against the authority of the Mother See, under the guise of reforms aimed at weakening the influence of the Catholicos of All Armenians on the people. As “VEM” noted, “He did not really achieve a tangible result, but he certainly played a role in the” positioning “of Etchmiadzin”[22].

***Restriction of Commuting of the Armenian Clergy***

The next step of the government of the Armenian SSR was to restrict further meetings of high-ranking Armenian clergy with government officials.

On February 9, 1927, the Supreme Spiritual Council received a letter from the People’s Commissar for Internal Affairs O. Durgeryan, according to which, the representatives of the Armenian Apostolic Church could get in touch with the state bodies only through the local government body – the People's Committee, and there was no need to go to Yerevan for that anymore[23]. Hence, the presence of Archbishop Khoren in Yerevan, who immediately responded to the attacks on the church in case of need, as the immediate representative of the Catholicos, was then inappropriate.

In order to limit the mobility of the Armenian clergy once and for all, to sever ties with the people, on October 29, 1927, the People's Commissariat of Internal Affairs of the Armenian SSR adopted a decision according to which, the leaders of

[20] **Ստեփանյանց** 1994, 48:
[21] **Ստեփանյանց** 1994, 48–49:
[22] **«Վէմ»,** 1935, N 1, 106:
[23] **Ստեփանյանց** 1994, 51:

the dioceses had to obtain permission from the People's Commissariat of Internal Affairs in order to be able to tour in their dioceses[24]. Thus, the successive anti-church actions of the Soviet authorities in Armenia put the Armenian Apostolic Church into a deadlock, depriving it of the right to associate with its flock of believers.

Despite the anti-church and anti-religious policy of the Soviet authorities, the ministers of the Armenian Apostolic Church, under the direction of Archbishop Khoren Muradbekyan, still did not lose hope to normalize the church – state relations.

Archbishop Khoren displayed law-abiding and loyal attitude[25] towards the Soviet government and was in favor of the reforms of the Armenian Apostolic Church. This was evidenced by the top secret reports of the Extraordinary Commission of the Armenian SSR on the activities of the Armenian clergy during 1923. Archbishop Khoren was presented in the reports as the leader of the new[26], liberal, efficient Armenian clergy[27].

An attempt was made by the Bishop to normalize church – state relations on July 8, 1924. He wrote a letter to Lukashin, Chairman of the People's Council of the Armenian SSR, requesting a passport to travel abroad, noting that his visit to the Armenian Diaspora had one purpose: to be useful to the government and according to the encyclicle of the Catholicos, "to pay special attention to the cultural construction of our country, inviting the attention and support of the Armenians abroad, so that our people are able to restore their dilapidated economy and develop their cultural institutions." [28] Archbishop Khoren mentioned that his visit was an occasion to dispel the unfounded suspicions spread in the Armenian Diaspora that the Armenian clergy had taken a course against the government[29].

Unfortunately, in the direction of restoring church – state relations, the efforts made by Archbishop Khoren were not reciprocal, as the authorities continued to consider the Armenian Apostolic Church as the supporter of the

---

[24] **Ստեփանյանց** 1994, 54:

[25] **Акопян** 2013, N 1, 49: Տե՛ս նաև **Ղազախեցյան** 2006, 346:

[26] **Բեհբուդյան** 1996, 158:

[27] **Բեհբուդյան** 1996, 162:

[28] **Բեհբուդյան** 1996, 175–176:

[29] **Բեհբուդյան** 1996, 175–176:

former classes and the defenders of the Dashnaks. On this occasion, during the meeting of the State Council of Soviet Armenia on May 30, 1928, a decision was made to take advantage of all controversies within the Supreme Spiritual Council and to seize it, to include Soviet-oriented seculars, to dismiss explicitly anti-Soviet archbishops, and thus, to expel the religious masses from Dashnaktsutyun, as well as the colonies[30].

In future, the authorities did not allow the Deputy Catholicos to travel abroad, and also restricted the entry and exit of the Armenian clergy to Soviet Armenia, depriving the church of any external financial assistance, and even hindering the ordination of Armenian clergy abroad[31].

***Armenian Media in Diaspora and Armenian Apostolic Church***

Adhering to his title of a clergyman, Archbishop Khoren continued to fight by all possible means to find a way beyond the existing barrier between the church and the state. It should be noted that in those years the church and its ministers were humiliated not only by the authorities, but also by the press in the Diaspora and Soviet Armenia, which further alienated the state from the Armenian Apostolic Church, provided that the latter had already become a “thorn in the flesh for the state”. Thus, for example, in 1926, Atrpet[32] published an article in the Tbilissi newspaper “Martakoch” with the headline “Intolerable”, in which he accused the Catholicos of All Armenians and the members of the Supreme Spiritual Council of looting and illegally selling national antiquities[33]. In particular, it referred to the gold coins of Tigran the Great, the eastern tapestry-curtain and the Catholicos' pearl crown, which were allegedly taken out of the treasury of the Mother See and sold to foreigners.

In response to the defamatory article, the Catholicos Deputy Archbishop Khoren, referring to substantiated arguments, issued a statement, denouncing Atrpet's false allegations as an expression of vile hostile remarks against the Mother See, aimed at discrediting the latter[34].

---

[30] **Ղազախեցյան** 1999, 234–235:

[31] **Ղազախեցյան** 1999, 181:

[32] Atrpet (Mubajian Sarkis) an Armenian novelist public figure, member of Writers’ Union of Soviet Armenia.

[33] **«Մարտակոչ»,** 1926, N 185, 2:

[34] **Բեհբուրդյան** 1996, 216–217:

The publications of the party newspapers in the Diaspora did not cause lesser problems for the Armenian Apostolic Church[35]. By presenting on their pages the policy of repressions in Soviet Armenia and the process of disenfranchisement of the Armenian clergy, the newspapers inadvertently aggravated the church – state relations, creating the false impression that the clergy were spreading the news in the Diaspora, thus trying to sever the ties between the homeland and the Diaspora.

Ahead of the normalization of the relations between the church and the state, Archbishop Khoren, on the instructions of the authorities, defended the government of Soviet Armenia with a lengthy article entitled "Denial and Coverage" in an attempt to refute all the well-founded accusations against the authorities. In the article, Archbishop Khoren wrote that the rumors circulating about the confiscation of the Mother See were false, the doors of the cathedral were always open, the daily services and liturgies were performed uninterruptedly. The state did not interfere in the internal affairs of the church, nor did it sponsor this or that church or movement. Neither the monks nor the Patriarch were persecuted by the authorities. Archbishop Khoren, concluding his speech, noted: "Etchmiadzin, as before, has the means and opportunity to make its voice heard in the highest courts of the Government and to defend its rights recognized by law, and hopefully it will gradually come to an understanding with the Armenian government, thus ensuring the freedom of action for the Armenian People's Church within the law"[36].

It seemed that Archbishop Khoren's article should have softened the attitude of the authorities towards the Armenian Apostolic Church, but instead the Secretariat of the Central Committee of the Armenian Communist party decided to expose the connection between the Armenian clergy and Dashnaktsutyun in the press[37]. The article "The Supreme Council against Soviet Armenia" in the September 24 issue of the newspaper "Soviet Armenia" which implemented the decisions of the Central Committee of the the Armenian Communist Party, said the following: "The most interesting thing is that this provocative propaganda in favor of the "church and religion" was carried out by the Dashnaktsutyun in a systematic way, without any objection from the foreign representatives of the so-

[35] **«Յառաջ»,** 1927, N 318, 2, **«Յառաջ»,** 1927, N 322, 1:

[36] **Բեհբուրդյան** 1996, 218–222:

[37] **Ղազախեցյան** 1999, 230:

called “Supreme Council” of Etchmiadzin. The White Guards came to some agreement with the Supreme Council and created a common front against the working class of Soviet Armenia.”[38]

The clergymen of the Armenian Apostolic Church found themselves in a hopeless situation. On the one hand, the persecution and repression by the authorities, on the other hand, the disturbing articles of the Armenian press in the Diaspora seemed to once again give reason to believe that the church, by overestimating its importance in the fate of the Armenian people, was trying to undermine the reputation of the Soviet authorities in the Diaspora.

Based on the demand of the created situation and through the mediation of Archbishop Khoren, Catholicos of All Armenians George V, on the eve of the October Revolution on November 17, 1927, addressed all Armenians with an encyclical to call for solidarity, unity and assistance to Soviet Armenia[39].

***Union of Atheists***

The authorities of Soviet Armenia were well aware of the impossibility of eradicating the faith of the people through the confiscation of church property, the closure of churches, arrest of the clergy, the creation of “new churches” and the discrediting by the press.

In 1925, the authorities formed the Union of Atheists (renamed into the Union of Fighting Atheists (UFA) in 1929)[40]. The main goal of the union was to engage in atheistic education of the people, which intensified the policy of intolerance towards the church and religion.

The official newspaper “Atheist”, published since 1928, was filled with anti-religious, anti-church propaganda and cartoons of the clergy. The culmination of the atheists' actions was the mass closure of churches and turning them into clubs and warehouses. Concerned about this reality, the faithful, in the hope of finding a way for salvation, sent many letters and petitions to the Supreme Spiritual Council, one of which reads as follows: “The strongest struggle is against religion and the clergy; they have intimidated terribly all the pious people, the church goers, the church council members and the ministers by depriving them of the opportunity of their voices. From that point of view I am left with my arms

[38] «**Խորհրդային Հայաստան»,** 1927, N 24, 3:
[39] ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 104, թ. 4:
[40] **Ալեքսանյան** 2007, N 8, 303:

shackled, like a shepherd who has lost his flock, and as an orphaned baby I am waiting impatiently for my dear mother to visit me”[41].

### *The Armenian Apostolic Church in the Years of Collectivization*

Another ordeal for the Armenian Apostolic Church was the issue of collectivization discussed at the 15th Congress of All-Union Communist (Bolshevik) Party in 1927 and widely spread in 1929–1930. The course of collectivization was accompanied by the abolition of the kulaks as a class. The lower clergy – the priests, who were mainly engaged in agriculture, were equated with the kulaks, deprived of their property and deported to the outskirts of the Soviet Union[42].

On April 28, 1929, concerned by the authorities' policy of open violence and constant restrictions against the Armenian Apostolic Church, the Deputies of the Catholicos Archbishops Khoren and George sent a report to the People's Commissar of Internal Affairs of the Armenian SSR S. Margaryan.

The report particularly stated that Etchmiadzin was not only a seat of power, but also the center of the Armenian supreme power, and the government of Soviet Armenia had recognized it as such. Therefore, it must be able to maintain its economic existence. Etchmiadzin lived on the means of the Diaspora Armenian community, which was not only unnatural, but also undesirable: “It is unnatural for an institution to live in a country of about two million believers, to be maintained by half a million believers living in foreign colonies”.

Concluding the report, the bishops expressed hope that the churches that were closed in the past would soon be reopened and returned to the faithful, eradicating the grievances ingrained in their souls towards the government of Soviet Armenia[43].

Months later, in August and September, Archbishop Khoren Muradbekyan met with People's Commissar of Internal Affairs of Soviet Armenia S. Margaryan, hoping to soften the attitude of the authorities towards the Armenian Apostolic Church[44], but either the above-mentioned report and the ongoing meetings and

---

[41] ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 2471, թ. 12:
[42] **Ղազախեցյան** 1999, 377–356:
[43] **Բեհբուրդյան** 1996, 234–240:
[44] **Ստեփանյանց** 1994, 68–72:

petitions[45] did not yield any results: churches were closed en masse, clergy were arrested and intimidated.

In general, in 1920–1930, about 40 clergy were arrested, 12 of whom were released, 3 were shot, and 1 – Yeznik Vardapet Vardanyan was strangled[46]. As for the condition of churches in Soviet Armenia, as of December 31, 1929, according to the last letter of the Catholicos of All Armenians George V to the authorities, 25 out of 31 churches in Daralagyaz were closed, 8 – reopened in a state of ruin, 26 churches were closed in Lori Pambak, 33 – in Ijevan and 15 – in Zangezur[47].

There was an atmosphere of general despair in those days, and Archbishop Khoren Muradbekyan, not losing his optimism, with the hope of overcoming the ordeals of the Mother See of Holy Etchmiadzin, wrote the following: "…The Armenian faithful people are deeply attached to the Mother See and feel only hatred and contempt for traitors. In this way, they are destroyed by affirming their nothingness and, most importantly, we do not take on any obligation to forgive or elect one or the other"[48].

### *Conclusion*

Despite the enumerable efforts of the Deputy Catholicos of All Armenians to normalize church – state relations, the authorities did not change their attitude towards the church, and the policy of Soviet repression period, unfortunately, was not limited to a decade. It continued, coming to its culmination in the 1930s, during the years of the widespread annihilation of the Armenian clergy. As a result of this, the Soviet authorities seemed to have succeeded in putting the church in the conditions acceptable to communist ideology without destroying it.

## BIBLIOGRAPHY

**«Ազատ եկեղեցի»,** Կաթողիկեի տգեղ քաշկրտոցը, N 1, 1924, 27 նոյեմբերի:

**Ալեքսանյան Հ.** 2007, Հոգևոր-եկեղեցական կյանքի անկումը խորհրդային համայնքներում 1920-ական թթ., Գիտական հոդվածների ժողովածու, թիվ 8, ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտ, Երևան, էջ 295–377:

**Ավագյան Գ.** 2008, Նահատակ Հայրապետը, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 147 էջ:

[45] ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 661, թ. 6, գ. 662, թ. 4:
[46] Հաշվարկը կատարվել է ըստ **Ստեփան Կերտող** 2002:
[47] **Ստեփանյանց** 1994, 73:
[48] **Բեհբուրդյան** 1996, 244–246:

**«Խորհրդային Հայաստան»,** Գերագույն խորհուրդը Խորհրդային Հայաստանի դեմ, N 218, 1927, 24 սեպտեմբերի 24:

Հ.Յ. Դաշնակցությունը և խորհրդային իշխանությունը (Փաստաթղթերի և նյութերի ժողովածու), 1999, Պատասխանատու խմբագիր և կազմող **Ղազախեցյան Վ.**, Երևան, ՀՀ ԳԱ Պատմ. ինստ., 370 էջ:

ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 104, թ. 4:

ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 2471, թ. 12:

**Հովհաննիսյան Պ.Հ.** 2001, Արժեքավոր վավերագիր 1920-ական թվականների կացության վերաբերյալ (Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Տեր-Մովսիսյանի նորահայտ նամակը պրոֆեսոր Նիկողայոս Ադոնցին), «Էջմիածին», ԲԳ, Մ. Աթոռ Ս. Էջմիածին, էջ 96–105:

**Ղազախեցյան Վ.** 2006, Հայաստանը 1920–1940 թթ., Երևան, ՀՀ ԳԱ Պատմ. ինստ., 564 էջ:

**«Մարտակոչ»,** Անհանդուրժելի յե, N 185, 1926, 15 օգոստոսի:

**«Յառաջ»,** Կաթողիկոսն ալ կը վտարուի Էջմիածնէն, N 322, 127, 1927, 28 ապրիլի:

**«Յառաջ»,** Հայ պոլշեւիկները բռնագրաւեցին Էջմիածինը, 1927, 23 ապրիլի:

**Ստեփան Կերտող** 2002, Գիրք տառապելոց, 1920–1950-ական թվականների բռնությունների զոհ հոգևորականներ, Երևան, «Մուղնի», 397 էջ:

**Ստեփանյանց Ս.** 1994, Հայ Առաքելական Եկեղեցին ստալինյան բռնապետության օրոք, Երևան, «Ապոլոն», 242 էջ:

Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության 2005, Գիրք ԺԳ, Գէորգ Ե Սուրէնեանց Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց (1847–1930 թթ.), Կազմեց՝ **Բեհբուրդյան Ս.**, Երևան, Անահիտ, թիվ 371, 711 էջ:

Վավերագրեր հայ եկեղեցու պատմության, Գիրք Բ, Խորեն Ա Մուրադբեկյան կաթողիկոս ամենայն հայոց (հոգևոր գործունեությունը 1901–1938 թթ.), 1996, Կազմեց՝ **Բեհբուրդյան Ս.**, Երևան, 623 էջ:

**«Վէմ»,** Խորհրդային իշխանութիւնը եւ եկեղեցին, Փարիզ, 1935, N 1, Յունուար-Ապրիլ:

**Վիրաբյան Ա., Ավագյան Գ.** 2009, Գեւորգ արքեպիսկոպոս Չորեքչյանը Վիրահայոց թեմի առաջնորդ, «Էջմիածին», ԺԱ, Մ. Աթոռ Ս. Էջմիածին, էջ 102–122:

**Акопян В.З.,** К истории формирования и деятельности руководящих структур Армянской апостольской церкви на Северном Кавказе // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки, Исторические науки, N 1, 2013, Пятигорск, с. 274–288.

**Константин Б., Патриарх С.,** Обновленчество и несостоявшаяся реформация Русской Церкви XX века, Благодатный огонь, № 6, https://www.blagogon.ru/articles/102/

# Տ. ԽՈՐԵՆ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՄՈՒՐԱԴԲԵԿՅԱՆԻ ՋԱՆՔԵՐԸ՝ ՈՒՂՂՎԱԾ 1924–1930 ԹԹ. ԵԿԵՂԵՑԻ-ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԱՐԳԱՎՈՐՄԱՆԸ

ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ Ք.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր՝*** Տ. Խորեն արք. Մուրադբեկյան, եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերություններ, խորհրդային իշխանություն, բռնագրավումներ, Գերագույն հոգևոր խորհուրդ, Հայ Առաքելական եկեղեցի, իրավունքների սահմանափակում:

1924 թվականը Հայ առաքելական եկեղեցու պատմության մեջ շրջադարձային էր: Եկեղեցին Ամենայն Հայոց Գևորգ Ե Կաթողիկոսի միահեծան կառավարումից անցում է կատարում կոլեգիալ կառավարման՝ Գերագույն հոգևոր խորհրդին, որտեղ առանձնակի հեղինակություն էր վայելում Տ. Խորեն արք. Մուրադբեկյանը:

Ճիշտ գնահատելով խորհրդային վարչակարգը և եկեղեցի-պետություն նոր հարաբերությունները, նա գիտակցում էր, որ խորհրդային իշխանությունների հետ օրեցօր խորացող հակասությունները միմիայն վնասում են եկեղեցուն, հետևաբար նա կողմ էր փոխադարձ որոշակի զիջումների և եկեղեցու բարեփոխումներին՝ առկա իրադրության պահանջներին համապատասխան:

# УСИЛИЯ АРХИЕПИСКОПА ХОРЕНА МУРАДБЕКЯНА ПО УРЕГУЛИРОВАНИЮ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В 1924–1930 ГГ.

АЙРАПЕТЯН К.

## Резюме

***Ключевые слова:*** архиепископ Хорен Мурадбекян, церковно-государственные отношения, советская власть, конфискации, Верховный духовный совет, Армянская Апостольская церковь, ограничение прав.

1924 год в истории Армянской Апостольской церкви является поворотным. Церковь переходит от автократической формы правления при Католикосе Всех Армян Георгии Е к коллегиальной форме при Верховном духовном совете, в котором архиепископ Хорен Мурадбекян пользовался особым авторитетом.

Архиепископ Хорен Мурадбекян, правильно оценивая советский режим и новые церковно-государственные отношения, понимал, что углубляющийся конфликт с советской властью может нанести церкви вред, поэтому он был сторонником определенных взаимных уступок и церковных реформ.

## ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ
## ARCHITECTURE

**DAVID KERTMENJIAN***

*Doctor of Science in Architecture, Professor*

*National University of Architecture & Construction of Armenia*

davidkertmenjian@yahoo.com

DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-68

# DEVELOPMENT PRIORITIES OF CONTEMPORARY ARMENIAN ARCHITECTURE

### (A GENERAL OVERVIEW)

***Keywords*:** modern Armenian architecture, period of independence, architecture, town-planning, building types, composition, design.

***Introduction***

The Armenian architecture in the years of independence is the building activity following the collapse of the Soviet Union. There are few academic publications along the lines of contemporary architecture, however[1]. The Armenian architecture of 1991 and later, has not been updated in a methodical way, so that the research on modern Armenian architecture still leaves much to be desired. The last officially published studies about the modern period (i.e. the Soviet Armenian Architecture) include the books by A.G.Grigorian and M.Z.Tovmasyan ("Architecture of Soviet Armenia")[2] and Karen Balyan ("The

* *Հոդվածը ներկայացվել է 03.09.21, գրախոսվել է 13.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] For more detail see for the matter: **Kertmenjian** 2010, 197–210. Also: **Kertmenjian** 2016, 4–38.

[2] **Григорян** и **Товмасян** 1986.

Modern National Architecture of Armenia")[3]. Besides the mentioned books there are, of course, many articles on the subject but not more. This means that for more than 30 years no book has been published on the matter, and today it is urgent to carry out studies including the documentation of the modern architectural activities. It is very important to review the new activities under way as well as observe the situation of the performed architectural undertakings. In the years 2016–2018, the author of the present article gained a State Scientific Grant to work on the project "Architecture from the Independence Period of Armenia", published several articles, some of which are reflected in the references of the present study as an auxiliary matter. The present article is our first generalization of the subject in English. The main aim of this study is the systematization of the corresponding buildings and their evaluation in the light of current regional and international parallels. The objectives of the study are: the identification of the scope of historical, theoretical and practical circumstances, documentation of city-planning developments, decision making about the effectiveness of newly added infrastructures, preservation of the architectural tradition, etc. The adopted research method is the qualitative analysis, including the priorities of the time, their typological listing and stylistic trends. It should also be noted that because of the radical changes in health facilities and factories, their listing is foreseen for separate studies.

***Considering the study of Architecture of the defined years,*** it should be mentioned that there are too many problems accumulated within the past decades, that need to be discussed. Considering the limitation allowed by an article, we shall hereby concentrate on the following three most important subjects of the matter.

***The Leading Reasons of the Architectural Practice in Armenia during the Independence Period***

The XX century was a dramatic period in the context of the World Architecture. No historical period created such a variety, nor has there ever been such dynamic intellectual and pragmatic progress. Indeed, Architecture achieved the highest levels of civilized development which include Hi-Tech developments, Post Modern, DE constructivism, Sustainable and Green architecture,

[3] **Бальян** 1987.

Morphogenetic and other architectural trends[4]. Those were the means which helped to overcome the limitations created by the development of Modernism from the beginning of the XX century, International Style and futuristic ideas[5]. That situation was true for CIS countries including Armenia[6]. In Armenia, actually the main problem of the time was the search for a new stylistic trend in architecture. Despite the unfavorable conditions, such as the Spitak Earthquake of 1988, the collapse of the Soviet Union, the conflict of Karabakh, the economic blockade and the mass emigration, the development impetus never stopped. Particular development directions declared:

1) the reconstruction of the Earthquake Zone and exploration of new seismic design efforts,

2) church building activities related to the 1700$^{th}$ anniversary of the adoption of Christianity as a state religion in Armenia,

3) the development of urbanization programs for the new social conditions,

4) the provision of sustainable architecture principles to keep up with the world architectural progress, such as advanced technologies, preservation of tradition, etc.

***Landscape Architecture Revisions and New Town Planning Undertakings***

The landscape problems were mainly prompted by ecology and resupply of green spaces lost within the transitional decade, up until the year 2000. Such are the rehabilitation of the cascade area, urban parks associated with certain quarters, Dalma Gardens area, etc. In this category it is also possible to include the peripheral parks, particularly the parks associated with the territories of historical monuments and memorial complexes, such as the 1915 Genocide ensemble, the “Yerablur” cemetery of Karabakh victims, etc.

Despite the financial limitations of the period, some important town planning revisions were also undertaken. Besides the earthquake zone rehabilitation activities, some other rather significant projects were initiated. Among them, the North-South Highway passing through the country, the construction of new urban transportation infrastructures as well as the construction of individual bridges and

[4] See: **Орельская** 2006, 105–116, 139–160, 163–172; **Steel** 1997, 69–105, 172–198, 202–223, 284–301; **Wines** 2000, 146–161.

[5] **Jencks** 2002, 51.

[6] **Иконников** 2002, 611–643.

communication towers were of particular importance. These were in connection with regional planning projects and master plan revisions of different cities, including the capital city of Yerevan. Very urgent was the rezoning of the cities into a decentralized system of quarters. The existing green belt of Yerevan was intensively converted into series of illegally created new zones of entertainments, new amusement centers adjacent to the city's individual quarters and some others located in the vicinity or on the outskirts of the cities were promoted. The creation of new squares such as the New Municipality or Miasnikyan Square and the reconstruction of Shahumyan square in Yerevan, the Central Square of Spitak, the rehabilitation of 2 neighboring squares at the center of Gyumri, the Renaissance Square at Stepanakert, etc are also among essential undertakings . According to 1924 Master plan of Yerevan, the ground to new promenades in the central area of Yerevan was also laid, and the Northern and Main avenues, the Cascade ensemble, 2800 anniversary park and another safe way beside the Drama Theatre of the city were constructed[7].

All the mentioned projects are notable programs in the contemporary Armenian architecture[8]. It is important to notice that the international parallels of the focused case are usually solved on behalf of sustainable architecture modifications[9]. However, such are the instances of Minneapolis Tribunal Plaza, Hnagua Solid square, Girona's Plasa del la Constitutions, Plaza Berri in Canada, Cambridge's Tanner Fountain and Plaza de Olite at Navarra, etc. Meanwhile the squares and the promenades created in Yerevan, Spitak, Gumri, Goris and Stepanakert are of urban reconstruction mode, besides being sustainable alterations.

***The Listing and Documentation of Newly Built Facilities and Complexes.***

As used in the studies on contemporary architecture, the listing of contemporary buildings of the Armenian architecture, besides the above-mentioned particular cases, also includes several types of buildings, the most essential of them being the transportation facilities[10].

---

[7] For more details see: **Kertmenjian** 2019, 61–69.
[8] For more details see: **Kertmenjian** 2016 (1), 10–17.
[9] See as general: **Cerver** 1998; **Cerver** 2005/2007, 134–163.
[10] **Cerver** 2005/2007, 24, 48, 68, 90 etc.

a. ***The Earthquake Zone and Its Building Activities.*** These are the performed premier projects of contemporary architecture in Armenia. Most important projects performed are: the new construction of Spitak city as well as the rehabilitation of the ruined quarters in Gyumri and the addition of three neighborhoods named "Mush", "Ani" and "Marmashen". Hereby, the regenerated examples of individual buildings and complexes are too many. In addition to the local efforts, there are projects carried out by other countries too, such as 15 rehabilitation centers and hospitals, 10 schools and other educational establishments, 5 entire villages etc.[11].

b. ***Church building activities and memorials.*** These are mainly paid to enrich the national fund of the places for worship which was inactive in the Soviet years. The update of the once existed tradition was critical. However, very important was the creation of large capacity churches because of the increase of population over a century. Such cases in point are the new cathedral of Yerevan, the St. Gregory the Illuminator portal of the Holy See and the Open Altar church beside, the new Baptistery of Holy Etchmiadzin and others. Such new churches as St. Sargis, Holy Trinity, St Resurrection churches in Yerevan and especially St. James Cathedral of Gyumri, etc created by architect Baghdasar Arzoumanyan are particularly attractive. It is of paramount importance to mention the new stylistic manners such as national expressionism, national romanticism, tempered modernism, etc., created in the context of traditional Armenian Church architecture. Due to the mentioned, in the Independence period and marking the 1700$^{th}$ anniversary of the proclamation of Christianity as a state religion more than 200 churches of different capacities were built, the sculptural activities of Khackar (Cross-stone) were revitalized in performing art, interior wall painting instances occurred, etc.[12].

*c.* ***New Buildings Created as a Result of Urban Sprawl.*** As has already been mentioned, transport facilities and their urban planning accommodation are among the main priorities for contemporary architecture in general. This particularly concerns the regeneration of the

[11] https://armenpress.am/eng/news/957226.htm

[12] For more details see: **Kertmenjian** 2016 (2), 241–252.

airports, train and metro stations, network of highways and bridges, squares and promenades, etc. In the contemporary practice of Armenia the question of the promotion of such buildings was very urgent. The main one was the regeneration of Zvartnots Airport by a new terminal built in 1998. The new Hi Tech complex not only was to be in harmony with the neighboring former 2 airport buildings of which one with its reinforced concrete modernization style comes from the 1970s, and the other, that is of neo-classical style, from the 1950s. But it was also urgent to handle 100.000 tons of cargo annually. The point is that Armenia entered the system of the World Trade Organization which required the enlargement of world transport means. Consequently it was urgent to increase the capacities of town planning infrastructures such as the width of the streets, the creation of new squares, the reconstruction of the fatigue points of transportation network, the construction of new bridges and other services. Actually this was the background of globalization of minimum requirements adapted to the transport infrastructures of Armenia. This was the reason for starting the construction of a new airport in Stepanakert in 2010, as well as the reconstruction of the central railway stations in Gyumri and Yerevan, etc. Very important were also the projects of constructing subterranean roads at many crossings in Yerevan, at the area of State University, the Youth Palace, and Metro Barekamutyun, etc. Another notable project among the considered was the “Tatev” ropeway which is a Guinness World Record holder with a total stretch of 5752 m, built in the year 2010[13].

However, the world examples of the above-studied cases combine different transport facilities with one another in one agglomeration, such as the airport or the stations of different types into the country transportation network[14]. Actually such undertakings are far from being complete in Armenia yet. Hereby the interests are towards enlargement of the existing Metropolitan network associated with certain trade centers, malls and other complexes of city significance. With reference to this it is possible to mention the association of Metro stations with malls and underground commercial market places in Yerevan such as the Metropolitan stations of “Russia” and “Barekamutyun”.

[13] See en.wikipedia.org›Wings of Tatev

[14] Compare with **Cerver** 2005/2006, 22–109.

*d.* ***Newly Built or Regenerated Residential, Public, Industrial and Memorial Buildings and Complexes****.* It is a fact that the XX century witnessed technically distinguished advanced architectural developments. Such activities are very often in World Architecture of today. They are also present in contemporary Armenian architecture, conducting the following building types.

**I.*Cultural Facilities.*** The last decades witnessed the flourish of many cultural facilities, the majority of which have become symbols of tourism attractions. The flows of visitors to museums, cultural centers, art galleries and

**II.** libraries are common practice today. Such instances in contemporary architecture of Armenia include the following buildings.

***a. The Museums of Different Types,*** such as the Cafeschyan Art museum, the Regenerations of Matenadaran and the museum if the Great composer Komitas, the museum of Charles Aznavour, the museum of Edward Isabekyan, the Genocide museum, and many others. They are the highlights of contemporary architecture in Yerevan as cultural identities and bearers of modern sustainable concepts of Green architecture.

***b. Halls, Showrooms and Sport Facilities*** include the regenerations of the Sports and Concert Complex in Yerevan, State Opera House, and Academic Theatre after Gabriel Soundukyan, Cinemas "Moscow" and "Nairi", the construction of TV stations including many halls, such as "Armenia", "Shant", "Central", "H-2", the reconstruction of Republican Stadium and Velotrek in Yerevan, The Military Academy and its sports facilities, etc. All are performed in the contemporary sense of architectural concepts.

***III. Schools and Universities with Their Auxiliary Facilities, Scientific Research Centers.*** Among such buildings are: the AUA new expansion, the international school-camp in Dilijan, the senior school called "AYB", the "Virage Logic" American concern in Yerevan, the "Amicus" laboratories, "Tumo" centers for Graphical Arts, many "techno-parks", the Military Academy complex, etc. Actually the examples are too many, herein only a few instances are listed.

**IV.** ***Shopping Malls and Other Commercial Facilities, Hotels.*** Such buildings are: "Tashir" department store, the reconstructions of

"Mankakan Ashkharh" and "Ayrarat" department stores, the malls of "Yerevan", "Dalma", "Abovyan" , "Mega Mall", "Vega Mall", "Rio Mall", etc. Besides, there are many commercial networks of supermarkets such as: "Terranova", "SAS", "City", "Moskvichka", etc. The amusement centers and atractions are of special interest for the flourishing tourism in the country. Such complexes are "Sayat Nova", the "Water Complex", "Shangrilla", "Venition", etc., Attractive are the restaurants including: "Bellagio","Gandzasar", "Renaissance", "Caucasus", "Pharaon" complex in Kotayk region, etc.[15]

Hotel buildings have their local rich tradition in Armenia. The period of independence required its special features, so the prevailing examples of hotels and resorts were followed by certain regenerations, new hotel complexes were created. Among newly built hotels attractive are; The "Caucasus" complex on the Yerevan-Ashtarak Highway, the "Ararat" resort complex in Tsakhkadzor, "Hyatt Regency" of Jermuk, "Radison BLU", "Double Tree Hilton", "Ibis", "Alexander", "Nord", etc. In Yerevan. Newly built hotel buildings are the network of "Tufenkian" and ethnographic complexes in different parts of Armenia.

**V.** ***Public Buildings, Institutions and Offices, Banks, etc.*** Such buildings are public bodies, public service buildings, governmental buildings and so on. In reality, there are many new embassies in independent Armenia, which did not exist in the Soviet years. Such buildings as Embassies and consulate buildings of the UK, the USA, China, Italy, Thailand, Uruguay, France, India, Brazil and others are attractive from architectural perspective. The American University Business center in Yerevan, newly built City halls, such as the New Municipality, as well as the 3rd and 4th governmental buildings, courts and city halls of different types are also instances of office buildings. Banks as usual replace the multifunctional compounds in the system. Distinguished examples are the reconstruction of the Central bank, as well as central headquarter of Ameria bank, and its branch located in Shahumian square.

**VI.** ***Residential Architecture*** is of fundamental significance, inasmuch as it refers to the evaluation of the modern way of life. The preferred residential buildings in Armenia are of the following types: multifamily urban

[15] For more details see: **Kertmenjian** 2017 (1), 28–46; **Kertmenjian** 2017 (2), 224–239.

homes, multifamily suburban homes, hotels and residences, semidetached and row houses, single family suburban homes, single family country homes, etc. Because of the quantity, the buildings are not specified. However, it should be mentioned that the individual private houses, such as Vahagnavan neighborhood, as well as high-rise apartments, having social services included[16] are part of the new residential Architecture of this period.

**VII.** ***Multifunctional and Mixed-use Complexes.*** This type of buildings are prompted by the contemporary needs of life. Although they are in rare examples yet, but regarding their suitability for the economic conditions of small countries such as Armenia, they are promising. Examples of this type built rather successsfully are: "Renco", "Advanced development", "Unitrans International", "Jermuk" resort and many other buildings.

***Conclusions***

According to the study carried out, there are 5 priorities in Armenian Architecture since the Independence period. They are as follows:

1. ***Landscape Studies and Sustainability Priority,*** which is observed in Shahumyan square rehabilitation performed, as well as the reconstruction of the city promenades initially conceived in the 1924 General plan of Yerevan by Alexander Tamanian.

2. ***The Priority of New Town-planning Attitudes Towards Organization and Reconstruction of the City Communication Means of Infrastructure,*** such as new bridges located on the outskirts of the cities and inside the cities, as well as reconstruction of the fatigue areas of roads.

3. ***Reconstruction and Revitalization of Public Squares Priorities*** are Yerevan Miasnikyan Square, Shahumian Square, the city Square of Spitak, Renaissance Square in Stepanakert, the reconstruction and modernization of Gyumri central squares, etc.

4. ***Restudy of the Seismic Design Codex Priorities*** are the Earthquake zone at large and Shirak area in particular.

5. ***Problems of Image in Architecture and Discussions of Stylistic Priorities*** are in the concept of traditionalism and new trends of historicism in architecture, either in new residential high rise complexes or instances of constructed public malls, corporal and administrative buildings, etc.

[16] For more details see: **Kertmenjian** 2017(3), 272–286; **Kertmenjian** 2019, 34–51.

## BIBLIOGRAPHY

**Քերթմենջյան Դ.** 2019, Երևանի ճեմուղի-պողոտաների զարգացման արահետներով, ՃՇ (ճարտարապետություն Շինարարություն) ամսագիր, մայիս-հունիս, էջ 34–51:

**Քերթմենջյան Դ.** 2016, Հայաստանի անկախության տարիների ճարտարապետությունը, ՃՇ (Ճարտարապետություն Շինարարություն) ամսագիր, սեպտեմբեր-դեկտեմբեր, էջ 3–40:

**Քերթմենջյան Դ.** 2017, Բնակելի ճարտարապետության զարգացումը Հայաստանում անկախության ժամանակաշրջանում, «Կանթեղ» 4(73), Երևան, էջ 272–286:

**Քերթմենջյան Դ.** 2010, Հայկական ճարտարապետությունը անկախության տարիներին, Հայ արվեստի հարցեր (ՀՀԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտի 50-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութեր), Երևան, էջ 197–210:

**Бальян К.В.** 1987, Современная национальная архитектура Армении, Ереван, «Айастан», 186 с.

**Григорян А.Г. и Товмасян М.Л.** 1986, Архитектура Советской Армении, Москва, «Стройиздат», 317 с.

**Иконников А.В.** 2002, Архитектура XX века. Издание в двух томах, т. II, Москва, «Прогресс-традиция», 670 с.

**Орельская О.В.** 2006, Современная зарубежная архитектура, Москва, издательский центр «Академия», 265 с.

**Armenpress** 2018, "From Disaster to Development: 30 Years Passed since Spitak earthquake", Link: https://armenpress.am/eng/news/957226.htm.

**Cerver F.A.,** Architectural Promenade, Whitney, 1998. 192 p.

**Cerver F.A.** 2005/2007, The World of Contemporary Architecture, h. f. Ullman, 999 p.

**Jencks Ch.** 2002, the New Paradigm in Architecture, Yale University Press, 279 p.

**Jodidio Ph.** 2009, Architecture Now 6, Taschen, 572 p.

**Kertmenjian D.** "Armenian Architecture in the Years of Independence", "Problems of Armenian Art" periodical, Yerevan, 2010, N3, NASc.R.A. pp. 197–210.

**Kertmenjian D.** Armenian Architecture of Independence period: General Glance on Hotels and Centers for Touristic Entertainment, Review of Armenian Studies, 2017 (2), N2, pp. 224–239.

**Kertmenjian D.** 2016, Armenian Church Architecture in the 21st Century, Review of Armenian Studies, Yerevan (2), N 2, pp. 241–252.

**Kertmenjian D.** 2019, The Promenade in Contemporary Architecture of Yerevan, Proceedings of 11th International Conference Contemporary Problems of Architecture & Construction, Yerevan, (1), pp. 61–69.

**Steel J.** 1997, Architecture Today, Phaidon Press, 512 p.

**Wines J.** 2000, Green Architecture, Taschen, 240 p.

# ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ԳԵՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

**(ընդհանուր տեսություն)**

ՔԵՐԹՄԵՆՋՅԱՆ Դ.

**Ամփոփում**

***Բանալի բառեր՝*** հայկական արդի ճարտարապետություն, անկախության ժամանակաշրջան, ճարտարապետություն, քաղաքաշինություն, շենքերի տիպաբանություն, հորինվածք, դիզայն:

Անկախության շրջանի ճարտարապետությունը հետխորհրդային Հայաստանի ճարտարապետությունն է՝ սկսած 1991 թ. մինչև մեր օրերը:

Հետխորհրդային ճարտարապետության գերակա ուղղություններ դարձան տեղանքի և քաղաքաշինական փոփոխությունների, 1988 թ. Սպիտակի երկրաշարժից հետո վիճահարույց սեյսմոակտիվ գոտիների խնդիրները, ինչպես նաև Հայաստանում քրիստոնեության, որպես պետական կրոնի հռչակման 1700-ամյակի առթիվ ստեղծված ծրագրի շրջանակներում եկեղեցաշինության գործընթացի, ճարտարապետական նոր նախագծերի իրացման և այլ հիմնահարցեր:

# ПРИОРИТЕТЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ АРМЯНСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ

**(общий обзор)**

КЕРТМЕНДЖЯН Д.

**Резюме**

***Ключевые слова:*** современная армянская архитектура, период независимости, архитектура, градостроительство, типы зданий, композиция, дизайн.

Архитектуру периода независимости можно охарактеризовать как архитектуру Армении постсоветского периода, начиная с 1991 года и до наших дней.

Приоритетными направлениями армянской архитектуры постсоветского периода стали вопросы ландшафтных и градостроительных изменений, проблемы сейсмоактивных зон после землетрясения 1988 года в Спитаке, активизации процесса возведения церковных зданий в рамках программы 1700-летия принятия Арменией христианства как государственной религии, а также новые архитектурные проекты и решения и т.д.

**МАРИАННА ТИГРАНЯН***
*Кандидат искусствоведения*
*Ст. научн. сотрудник Института искусств НАН РА*
*Ереванская государственная консерватория им. Комитаса*
tigranyan.marianna@mail.ru
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-80

# «БИНГЁЛ» КОМИТАСА

***Ключевые слова:*** горы Бюракна**,** река Аракс, Алагёзы, Р.Атаян, эпическое песнетворчество, жанр бингёла, локрийская квинта.

### *Вступление*

Веками армяне теряли и продолжают терять свои исторические земли, среди которых и Бюракнские горы (древнее название Серманц) – в простонародье именуемые Бингёл (турецкое название армянского Бюракна). Высокая Армения – Бюракн, что означает «тысячи истоков», являлась красивейшим уголком Исторической Армении, чистейшие источники которого издревле являлись культовыми местами почитания и паломничества. Наряду с библейской горой Арарат, озером Ван, Бюракн продолжал оставаться недосягаемой мечтой и священной частицей утерянной родины. Бингёл воспевали народные певцы-сказители, поэты, и на протяжении определённого времени в армянском народно-профессиональном песнетворчестве сформировался особый вид *бингёл*, который определился и перерос в самостоятельный жанр. Среди множества «Бингёл»-ов особое

* *Հոդվածը ներկայացվել է 09.08.21, գրախոսվել է 13.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

место занимает запись Комитаса «Мушский Бингёл» («Մշեցոց Բինգյոլ»). По меткому определению видного комитасоведа Р. Атаяна *«Бингёл является своеобразным самостоятельным жанром, поскольку невозможно рассматривать его в рамках одного – определенного жанра»*[1]. В нем одновременно сплетаются воедино структурные, метрические, интонационные особенности, а также своеобразные формы стихосложения, которые встречаются в различных жанрах – лирико-эпических, эпических сказаниях, песнях скитальцев, а также в народно-профессиональных ашугских песнях.

***«Бингёл» в записи Комитаса***

На протяжении многих лет поэты восхваляли, а народные певцы – гусаны и ашуги слагали песни о Бингёле. В армянском песнетворчестве сохранилось множество записей «Бингёл»-ов, сделанных этнографами, собирателями фольклора, музыковедами, одна из которых – запись Комитаса, известная под названием ***«Мушский Бингёл»*** («Մշեցոց Բինգյոլ»)**,** которая представляет исключительную ценность в армянском народном песнетворчестве и по своим художественным достоинствам относится к числу крупнейших комитасовских фольклорных открытий. Это практически первый образец из дошедших до нас записей Комитаса, где указано время нотирования, и датируется он 13-ым октябрём 1891 года[2]. Песня под №282 была обнаружена в рукописном песеннике педагога Эчмиадзинской духовной семинарии, в прошлом его же выпускника Айка Оганесяна, где помимо **«*Мушского Бингёла*»** имелись также записи других песен и четырехголосных хоров Комитаса. Известно, что в 1890-е годы силами студентов семинарии были составлены два рукописных песенника. Один из них – вышеназванный «*Песенник Оганесяна»*[3], второй – *«Национальный пе-*

[1] **Կոմիտաս** 1999, 42.

[2] **Կոմիտասական** 1969, 24:

[3] По версии Атаяна рукописный сборник Оганесяна хранится в Музее литературы и искусства им. Е. Чаренца /МЛИ/, в фонде Мушега Агаяна, в другом источнике отмечается личный архив Аракси Сарьян (**Կոմիտաս** 1999, 132).

*сенник»*[4], который, как и первый, был составлен в промежутке между 1891–1895 годами. Необходимо подчеркнуть, что в обоих сборниках ***«Мушский Бингёл»*** был записан одним и тем же почерком, а в пояснении отмечалось: *«Записано дьяконом Комитасом Согомоняном 13 октября 1891 года с голоса служителя семинарии Мушега, уроженца Муша»*[5]. Известный комитасовед Р. Атаян отмечает: «*Хотя оба примера записаны не самим Комитасом лично, тем не менее есть полное основание считать его подлинным авторским материалом; вне всякого сомнения эти сложнейшие примеры, записанные системой армянской нотописи (*система Амбарцума Лимонджяна – М.Т.), *переписаны из комитасовских подлинников, не исключается, что под непосредственным руководством самого Комитаса. Обе записи почти идентичны, а существующие небольшие различия могли проявиться в процессе переписывания – ввиду сложности самого материала*»[6].

***«Бингёл»*** в тетради Айка Оганесяна был обнаружен музыковедом М.Агаяном. Он же перевёл запись Комитаса с армянской системы нотации на европейскую и издал его во втором томе *«Этнографического сборника»*. Этот образец по своей стилистике и мелодическому строению значительно отличается от других песен сборника[7]. И М.Агаян, и Р.Атаян особо подчеркивают, что Комитас в ***«Бингёле»*** использовал ту принципиально новую систему записи народных песен, к которой впоследствии обратился и при записи цикла ***Акнийских песен***, дошедших до нас только в изданном варианте.Обнаруженный и записанный Комитасом ***«Мушский Бингёл»*** по структуре, ладовому строению и стилистике является отдельным видом песенного творчества западных армян, имеющего непосредственное родство с протяжными песнями так называемых «*алагёзлу*»[8]. На сегодняшний день песни, представляющие жанр *«алагёзлу»,* довольно малочисленны, тем не менее, они нуждаются в серьезном исследовании.

---

[4] Рукопись нотированного «Национального песенника» хранится в МЛИ – в личном архиве Спиридона Меликяна.

[5] **Կոմիտաս** 1999, 135.

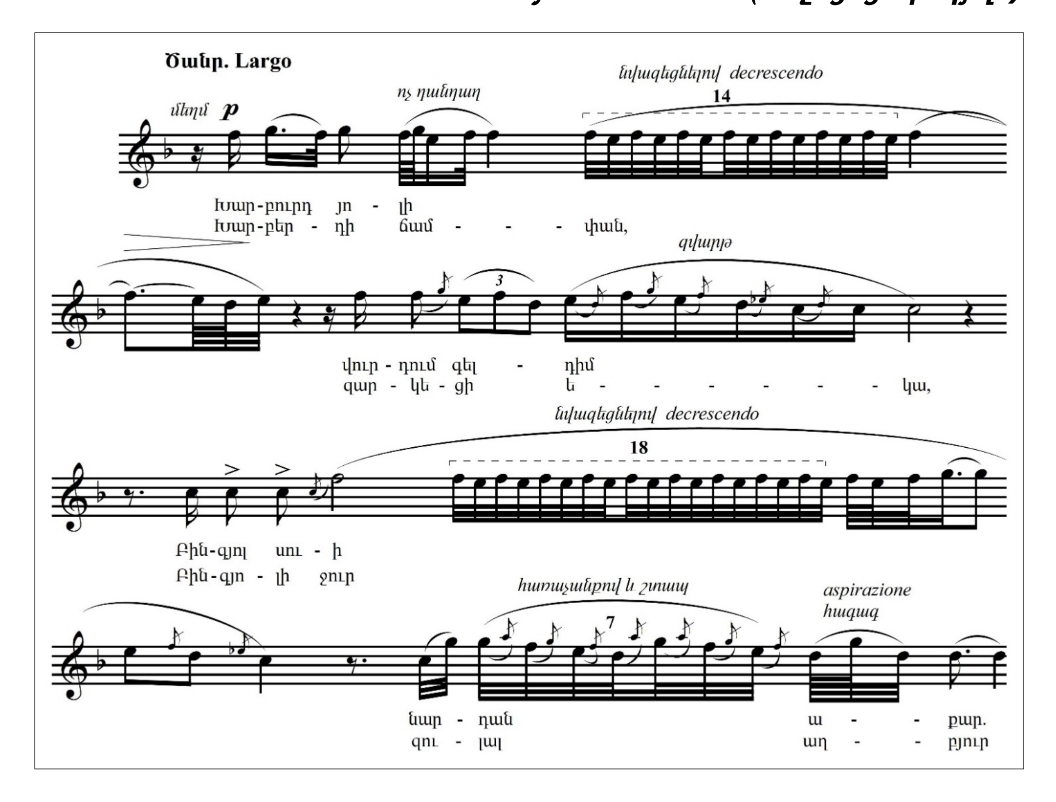
[6] **Կոմիտաս** 1999, 42.

[7] **Կոմիտաս** 1950, 46–47:

[8] Название встречается в различных вариантах – алагезли, алакезлу, алакезли и т.д.

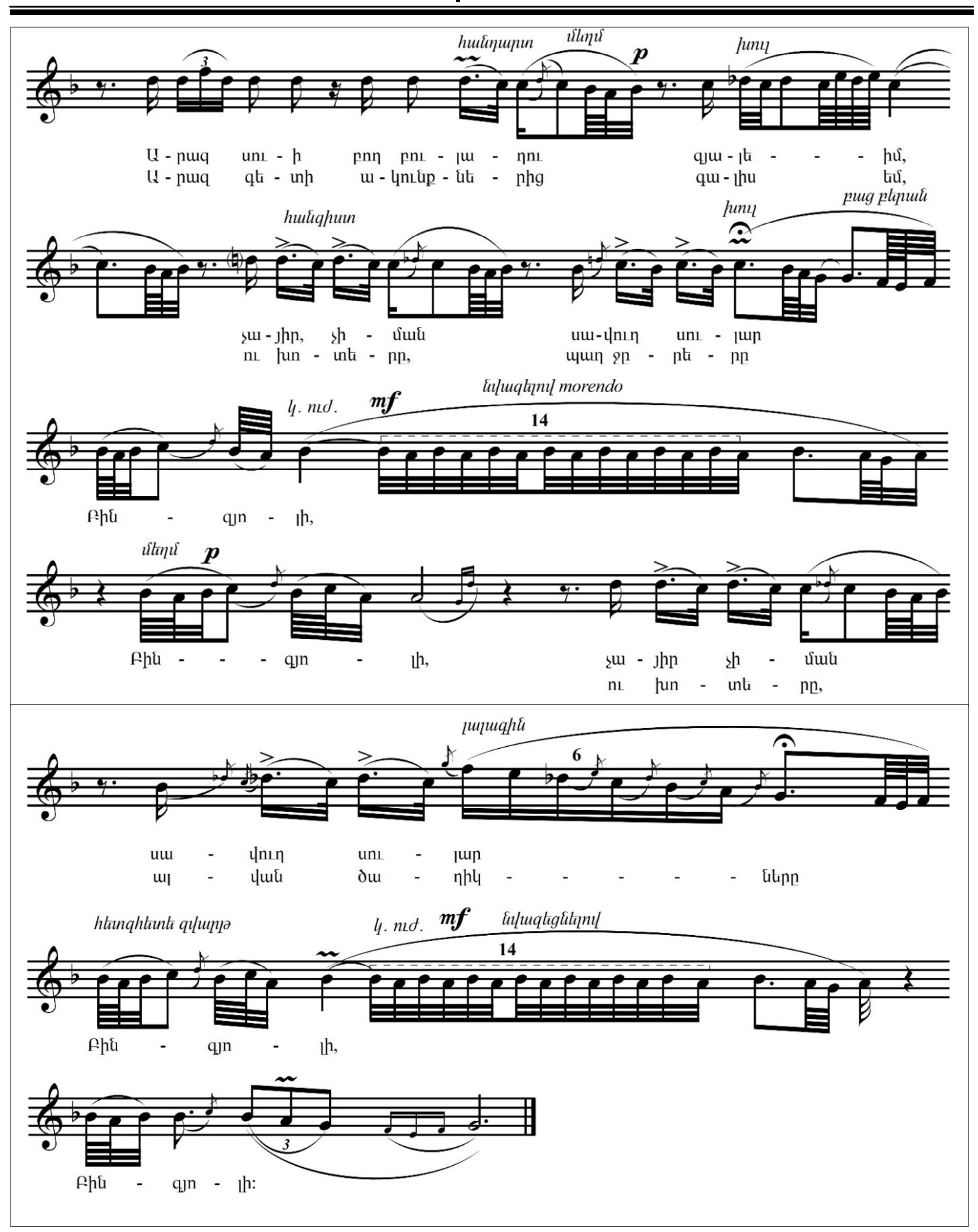
Песни дошли до нас как на армянском, так и на тюркском языках. В некоторых районах Западной Армении (территория современной Турции) родной язык находился под запретом, вот почему армяне свои «горестные» песни вынуждены были петь на тюркском[9]. По своему содержанию песня «**Бингёл**» – это восхваление природы, в которой упоминаются священная гора Бингёл, священная для армян река Аракс (здесь-Араз, Araz), историческая область Харберд, от которой дороги ведут к горе Бингёл и ее чистым родникам[10].

***Мушский Бингёл («Մշեցոց Բինգյոլ»)***




9 Как правило, основное содержание *алагёзлу* – тема страдания, боль и горе, любовь и тоска, вынужденное скитание и разлука. Прекрасные примеры *алагёзов* можно встретить в записях Комитаса и М. Тумаджана (**Թումաճան** 1977, 45–55, 199: 1983, 88).

10 Харберд – один из крупных городов Западной Армении, который во все времена являлся главным путевым узлом. Этимология слова связана с названием села Хар, существовавшего примерно за 2000 лет до Р.Х. Позже к нему прибавился корень «берд» – крепость, что означало «дорога к крепости». Согласно хеттским клинописным источникам, Харберд был святилищем богини Хати (ՀՀՇՏԲ 1998, 697–700).




Текст песни «Бингёл», записанный с голоса служителя Мушега, также был на тюркском языке, однако уже при первом издании он был представлен в армянском переводе[11].
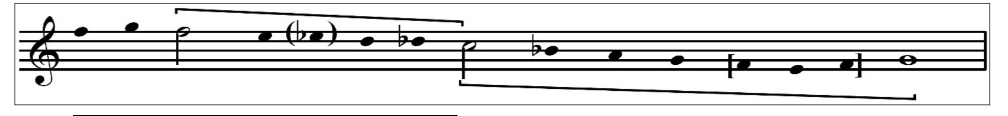
[11] **Կոմիտաս** 1950, 46–48, 126.

| | |
|---|---|
| **А.** *Прошёл я по дорогам Харберда,* | **Б.** *Пройдя по дорогам заснеженных гор,* |
| *Откуда бьют ключом воды Бингёла,* | *Пришёл я сюда — на гору Бингёл,* |
| *С истоков Аракса иду я,* | *Несметных цветов ароматный покров* |
| *Где луга и прохладные воды Бингёла.* | *Устилает дороги Бингёла*[12]. |

Следует отметить, что в названии ***Бингёл*** культ камня и воды практически отождествлён: само название ***Бюракн–Бингёл*** относится как к горе, так и к родникам. Это особо ярко проявляется в эпической песне «Бингёл», где в первом четверостишье упоминается Bingyol-suin (т.е. ключевые источники), а во втором – Bingyol-dagn (դաղն) – гора Бингёл. Подобное восхваление было столь устойчивым, что со временем в армянском фольклоре и народно-профессиональном ашугском песнетворчестве образовалась особая форма – жанровая разновидность, со своеобразным и определенным стихометрическим сложением, которая в народе стала называться «Бингёл». «Мушский Бингёл» Комитаса в жанровом смысле относится именно к таким **бингёлам** – своеобразному и особому типу народной музыки.

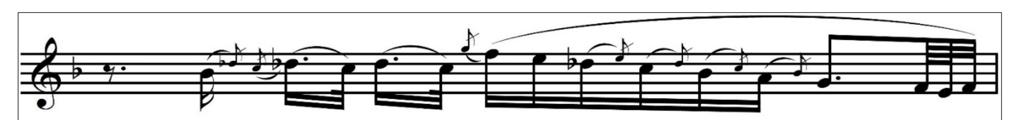
### *Ладовые особенности «Мшецоц Бингёл»-а*

Песнь-поэму «Мшецоц Бингёл» по праву можно назвать «вокальной импровизацией инструментального типа»[13], поскольку в средней части она предполагает инструментальный наигрыш – интерлюдию, исполняемую народными инструментами. Как правило, это были *шви, блул, сринг, камани, саз, уд.* «Бингёл» Комитаса начинается с кульминации верхнего тетрахорда – «g» и в процессе развития плавным нисходящим движением опускается на октаву, завершаясь нижней тоникой «G». В гиподорийском ладу особое значение имеет квартовая побочная опора «С».



[12] Здесь и далее приводится наш дословный перевод (*М. Т.*).

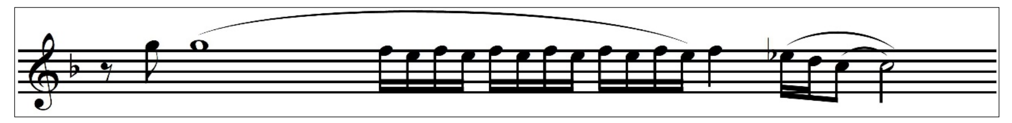
[13] Определение принадлежит Р. Атаяну (**Կոմիտաս** 1999, 136).



Эолийский или гиподорийский лад с квартовой побочной опорой и низкой V ступенью широко представлены в песнях Акнийского цикла Комитаса и М. Тумаджана (Ակնա չար). Особую прелесть и специфическое звучание придают альтерированные ступени – натуральная и низкая локрийская V ступень – (d, des), которая иногда соотносится с дорийской VI как увеличенная секунда (des – e), придавая оттенок гармонического лада.

Как правило, альтерированные ступени понижаются или повышаются в соответствии с развитием логики мелодической линии, однако в «Бингёле» они произвольны. Дорийская высокая секста (e) ярко выражена как в верхнем регистре - выше тоники , так и в нижнем гиполадовом обороте – ниже тоники**,** тогда как натуральная выражена только в мелизмах, следовательно, не является основной ступенью. Данная ладовая система ранее нами была условно названа «*акнийским ладом*»[14]. Можно с уверенностью сказать, что этот восходящий мелодический ход – VI$^{+}$ – VII – T (e –f –**G**) является одним из древнейших оборотов армянского народного песнетворчества, важнейшим его элементом. Он неизменно присутствует в его старинных пластах – в обрядовых (традиционные хвалебные песни жениха), эпических песнях. По данному принципу – движение мелодии сверху вниз – в армянском песнетворчестве развиваются в основном эпические песни и сказания; в таких построениях четко проступают сцепленные тетрахорды – основополагающее составляющее ладового строения армянской музыки. В подобных песнях отчетливо проявляется принцип **квартового строения** армянских народных песен. Сходство нижеприведённого примера эпической песни с «Мушским Бингёлом» Комитаса очевидно.

***Песенный отрывок эпоса «Сасунские храбрецы»(«Սասնա Ծռեր»)***[15]



[14] **Տիգրանյան** 2016, 164–165.

[15] **Կոմիտաս** 2000, 88.

В отличие от обычных крестьянских песен, где в процессе развития мелодия достигает кульминации и далее нисходящим движением следует к тонике, в *«Бингёле»* Комитаса столь широкие масштабы развития мелодической линии с подходом к кульминации и дальнейшим разрешением обусловлены безграничными горизонтами народного песнетворчества – большим диапазоном, тонким музыкальным вкусом и высоким исполнительским уровнем. Исключительность данного «Бингёла» заключается не только в ладовом и интонационном многообразии, масштабности конструкции, но и в самом мастерстве нотной фиксации звучащего материала, а в дальнейшем и абсолютно точном его воспроизведении Комитасом, что дает нам возможность разносторонне и основательно изучать и анализировать этот ценный образец. Особое внимание в тексте привлекают пометки Комитаса, касающиеся исполнения и манеры звукоизвлечения – «глухо», «с открытым звуком» и с придыханием. И если оттенки первых двух обозначений в определенной степени понятны, то «hagag» надо понимать как «звук выдоха воздуха из легких»[16], который очень похож на звук «h», издаваемый при вздыхании. Практически в каждой фразе скрупулёзно выписаны подобные пометки, что обеспечивает точное воспроизведение каждого мелодического оборота. Тончайшая и детально выписанная своеобразная орнаментика, которая, казалось бы, как мелизмы, должна украшать мелодию и обозначаться принятыми знаками или терминами (например *tr~~~~)* – в комитасовском «Бингёле» равнозначна самой мелодии. Именно поэтому орнамент записан теми же основными нотами с четким ритмическим рисунком, как и сама мелодия. Как уже было отмечено выше, этот новый принцип записи народных песен Комитасом, которым впоследствии будут записаны также уникальные по своему значению Акнийские песни (в 1892 году), является беспрецедентным. Ни одна песня, записанная в последнем десятилетии XIX века, не фиксировалась столь детальным образом. В этот период записью народных песен занимались Саак Аматуни, Аршак Брутян, Степан Демурян, Христофор Кара-Мурза, Макар Екмалян, Никогайос Тигранян и др. Однако музыкальная фольклористика на рубеже веков была лишь на заре своего развития, и подобная

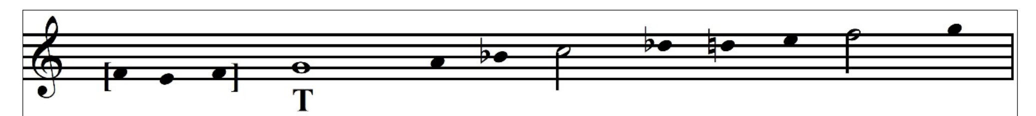
---

[16] **Մալխասեանց** 1944, 7.

ювелирная техника записи народных песен специалистам еще не была знакома. Возможность детальной фиксации и подробного изучения музыкального материала появилась у этномузыковедов лишь во второй половине XX века, когда благодаря технике и записывающим устройствам стало возможным замедлять звучащий материал.

***Жанр «бингёла» в народно-профессиональном искусстве.Особенности стихосложения***

Чтобы выявить типологические особенности ладового мышления и стихосложения данного жанра, мы провели сравнительный анализ записей других *бингёлов* – Петроса Капанци[17], Никогайоса Тиграняна[18], Ашуга Дживани[19].Общность между «Мушским Бингёл»-ом Комитаса и «Бингёли» Дживани очевидна: совпадают главные опоры лада, схожи принципы развития мелодической линии и особенности ладового строения – дорийский лад с пониженной квинтовой опорой G-des.




Эти песни А.Мнацаканян определяет как «народн[ые], а не авторск[ие]»[20]. В ашугских «Бингёлах» наблюдается 11-ти стопный стих. Подобная поэтическая форма имеет несколько разновидностей – «*дошма», «дастан», «шарки», «едаклама», «шаки»,* основная разница которых заключается в чередовании, компоновке ритмических групп и стихотворных стоп – 4+4+3, 4+3+4, 3+4+4 или же 6+5, 5+6. Известно, что в гласовой (ладовой) системе восточной ашугской культуры некоторые лады носят название определенной местности, например *«Исфахан», «Шираз», «Шуштари» («Шуштер»), «Ирак», «Энзели», «Джабул»* и т.д. Переняв эту традицию, армянские ашуги, исходя из особенностей своего поэтического текста, метроритмики и гласового строения мелодики, создали свои риф-

[17] **Բրուտյան** 2002, 38–40:
[18] **Կոմիտաս** 1999, 138 (**Տիգրանյան** 1900).
[19] **Բրուտյան** 2002, 167.
[20] **Մնացականյան** 1956, 502.

мованные обороты, дав им армянские названия.Так, «шаки**»** происходит от названия деревни Шаки Сюникского района, известной своими полноводными реками и одноименным живописным водопадом [21], равно как и 11-ти стопный **«**шарки**»,** название которого также является обозначением местности [22]. Возможно, в прошлом в этих районах были свои представители ашугского искусства, либо изумительная природа этих мест, к примеру – Бингёла, воспевалась другими ашугами, что со временем приобрело определенную стихотворную форму, каковой и является 11-стопный жанр бингёла[23].

***Заключение***

Бюракн-Бингёл как святая земля и символ некогда потерянной родины всегда был и оставался в сердце каждого армянина. Высокие горные массивы и чистые прохладные источники Бюракна-Бингёла воспевались во все времена как в народном фольклоре и народно-профессиональной музыке, так и в литературе и поэзии.Переняв лучшие традиции ашугского искусства и исходя из особенностей поэтического текста родного языка,а также метроритмики, рифмованных оборотов и гласового строения мелодики «Бингёл»-ов, армянские народные поэты-певцы создали новую стихотворную форму – со временем переросшую в самостоятельный жанр - 11-ти стопный жанр «бингёла» (бингёли).

**БИБЛИОГРАФИЯ**

**Աբեղյան Մ.** 1971, Հայոց լեզվի տաղաչափություն, Երկեր, հ. 5, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 510 էջ:

**Աթայան Ռ.** 1969, Կոմիտասի երաժշտական-ազգագրական ժառանգությունը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», N2(43), էջ 43–62:

**Անանիա Շիրակացի** 1979, *Մատենագրություն, V. Աշխարհ հայոց*, Թարգմանիչներ, առաջաբանի և ծանոթագրության հեղինակներ՝ Ա.Գ. Աբրահամյան, Գ.Բ. Պետրոսյան, խմբագիրներ՝ Է.Բ. Աղայան, Ռ.Գ. Սարգսյան, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 401 էջ:

[21] ՀՀՇՏԲ 1988, 93.

[22] ՀՀՇՏԲ 1988, 91.

[23] Об устойчивости поэтической рифмы стихотворного текста песни Комитаса «Бингёл» сложно говорить, поскольку в тексте на турецком языке превалирует восьмистопный стих, а армянский перевод представлен в форме свободного стиха.

**Արթուր Արմին** /Արթուր Լևոնի Բաբայան/, 2007, *Հնագույն հեթանոսական ապրվածաշունչ՝ «"**Սասնա Ծռեր**" էպոսը»*, «Սփյուռք» հրատ, Լոս-Անջելես, 496 էջ:

**Բրուտյան Ա.** 1985, *Ռամկական մրմունջներ*, հ. 1, Խմբ.՝ Մ.Բրուտյան, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 289 էջ:

**Բրուտյան Ա.** 2002, *Ռամկական մրմունջներ*, հ. 2, Խմբ.՝ Մ.Բրուտյան, Երևան, «Ամրոց գրուպ» հրատ., 228 էջ:

**Թումաճան Մ.** 1972, *Հայրենի երգ ու բան*, հ. 1, Խմբ.՝ Ռ. Աթայան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 263 էջ:

**Թումաճան Մ.** 1983, *Հայրենի երգ ու բան*, հ. 2, Խմբ.՝ Ռ. Աթայան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ, 439 էջ:

**Կոմիտաս** 1950, Ազգագրական ժողովածու, հ. 2, կազմ.՝ Մ. Աղայան, խմբ.՝ Ք. Քուշնարյան, Երևան, «Հայպետհրատ», 175 էջ:

**Կոմիտաս** 1999, Երկերի ժողովածու, հ. 9, Խմբ.՝ Ռ.Աթայան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., Երևան, 131 էջ:

**Կոմիտաս** 2000, Երկերի ժողովածու, հ. 10, Խմբ.՝ Ռ. Աթայան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 214 էջ:

**Կոմիտասական** 1969, հ. 1, խմբ.՝ Ռ. Աթայան, Երևան, «Գիտություն» հրատ., 267 էջ:

**ՀՀՇՏԲ** (Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան), 1986, հ. 1, Խմբ.՝ Թ. Հակոբյան, Ս. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 991 էջ:

**ՀՀՇՏԲ** 1988, հ. 2, Երևան, 991 էջ :

**ՀՀՇՏԲ** 1998, հ. 4, Երևան, 810 էջ:

**Ղանալանյան Ա.** 1969, *Ավանդապատում*, Խմբ.՝ Է. Պիվազյան, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 529 էջ:

**Մալխասեանց Ս.** 1944, Հայերէն բացատրական բառարան, հ. 3, «Հայպետհրատ», Երևան, 614 էջ:

**Մաղաքիա արք. Օրմանեան** 1979, *Ծիսական բառարան*, Տպարան Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Անթիլիաս, 195 էջ:

**Մնացականյան Ա.** 1956, *Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր,* Երևան, ՀՍՍ ԳԱ հրատ., 669 էջ:

**Սամուելյան Խ.** 1931, *Հին Հայաստանի կուլտուրան*, հ. 1, Յերևան, «Հայպետհրատ», 381 էջ:

**Տիգրանյան Մ.** 2016, *Հայոց ավանդական հարսանեկան գովքերը հնագույն ծեսի համատեքստում* // Ատենախոսություն (անտիպ), ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտ, 207 էջ:

**Տիգրանյան Ն.** 1900, *Դաշնամուրի համար դաշնակումներ*, Ս. Պետերբուրգ:

**Радде Г.** 1877–1878, *Бин-гёль, гора тысячи озер, область истоков Аракса* // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества, т. V, Тифлисъ, 157 с.

**Материалы для географии Азиатской Турции** 1873, Тифлисъ, Очерки Верхней Армении / В. Штреккера, тип-я Гл. упр. наместника кавказ., 82 с.

# ԿՈՄԻՏԱՍԻ «ԲԻՆԳՅՈԼ»-Ը

ՏԻԳՐԱՆՅԱՆ Մ.

**Ամփոփում**

***Բանալի բառեր՝*** Բյուրակնյան (Սերմանց) լեռներ, Արաքս, Ռ. Աթայան, Ալագյոզլու, «բինգյոլի» ժանր, վիպական երգամտածողություն, լոկրիական կվինտա:

Ինչպես Արարատ լեռը, Վանա ծովը, այնպես էլ Բինգյոլը, որպես կորուսյալ հայրենիքի սրբազան մաս, միշտ հուզել է հայ մարդուն: Այն գովերգել են ժամանակի անվանի բանաստեղծներն ու աշուղները՝ Պետրոս Ղափանցին, Ջիվանին, Շահենը, Ա. Իսահակյանը, Հ. Շիրազը և այլք: Այդ «Բինգյոլ»-ների շարքում իր բացառիկ դերն ու արժեքն ունի Կոմիտասի ձայնագրած «*Մշեցոց Բինգյոլ*»-ը, որն իր բոլոր տվյալներով արժանի է դասվելու կոմիտասյան ֆոլկլորային խոշոր հայտնագործությունների շարքին: «Բինգյոլ»-ը բնության գովք է, ուր հիշատակվում են մայր Արաքս գետը, պատմական Խարբերդը, որի ճամփան տանում է դեպի Բինգյոլի զուլալ աղբյուրները: Հայոց լեռնաշխարհի Բարձր Հայքից են սկիզբ առնում աստվածաշնչյան չորս գետերը՝ Տիգրիսը, Եփրատը, Արաքսը, Ճորոխը, և այստեղ է տեղադրվում դրախտային Էդեմը: Բյուրակնյան լեռներում և Արաքսի օրրանում ծյան հաստ շերտերի հալոցքից գոյանում են անթիվ մանր լճակ-ակունքներ (այստեղից էլ **Բյուրակն՝** «հազար ակունք» անվանումը), որը թուրքերեն փոխառությամբ դարձավ Բինգյոլ: Հայոց աշխարհի սրտում գտնվող այս վայրը, որի շուրջ զանազան հավատալիքներ և ավանդապատումներ են հյուսվել, գովերգվել, պաշտամունքի է արժանացել և սրբացվել է: Աշուղական արվեստում արևելյան ձայնակարգերին բնակատեղիների անվանումներ (Էնզելի, Իսֆահան, Շիրազ, Շուշտարի ևն) տալու տարածված երևույթը փոխառեցին նաև հայ աշուղները և որոշ ձայնակարգային և տաղաչափական բնորոշ առանձնահատկություններով չափածո դարձվածքներին տվեցին հայկական անվանումներ՝ *շաքի* (գյուղ Սյունյաց աշխարհում, որը հայտնի է համանուն գեղատեսիլ ջրվեժով), *շարքի* (բնակատեղի): Աշուղական երգարվեստում այդպիսի տաղաչափական դարձվածք դարձավ նաև *բինգյոլը* (բինգյոլի):

## KOMITAS`S «BINGYOL»

TIGRANYAN M.

### Summary

***Keywords:*** Byurakn (Sermants) Mountains, the Araxes River, R. Atayan, Alagyozlu, the genre of *Bingyol*, epic vocal art, Locrian quinta.

Like Mount Ararat and Lake Van, the image of Bingyol as a divine part of the lost fatherland has always been haunting Armenian minds; it has been praised by such gusans and ashooghs as Jivani, Shahen, poets of all times Avetik Isahakian, Hovhannes Shiraz, etc. In that row of Bingyols Komitas' "Mshetsots Bingyol" is a remarkably valuable sample of the Armenian folk songwriting tradition, it qualifies for being classified among Komitas' most notable findings in folklore studies. The "Bingyol" is an ode to the Nature; it tells about mother River Araxes, historical Kharberd the road of which leads to the 'crystal clear' sources of Bingyol. The four biblical rivers the Tigris, the Euphrates, the Araxes, and the Chorokh, originate from Upper Armenia of the Armenian Highlands, a region that is believed to be the place where the Garden of Eden used to be located. The River Araxes originates in the Byurakn Mountains in the southern regions of Erzurum, where the meltdown of the thick layers of snow creates an endless number of minor lakes and sources (hence the name ***Byurakn*** literally meaning 'thousands of sources', the Turkish borrowing of which sounds as *Bingyol)*. This area in the heart of the Armenian world, which has given birth to countless beliefs and legends and has been praised, worshipped and sanctified since immemorial times. The widely known Middle Eastern musical tradition of giving geographic names (Enzeli, Isfahan, Shiraz, Shushtari, etc.) to musical modes, was also borrowed by Armenian *ashooghs (bards)*, who gave Armenian names such as Shaki (a village in Syunik, known for a spectacular waterfall in its territory), Sharki (a settlement), to metric phrases with features of versification and unique intonation. *Bingyol* became one of those metric phrases in the *ashoogh* vocal art.

**SUSANNA HARUTYUNYAN***
*PhD in History,*
*Associate Professor at the Institute of*
*World Civilizations Moscow*
arasus@yandex.ru
**OVSANNA KARAMYAN**
*Art critic, YSU, lecturer*
melosya@yahoo.com
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-93

# ARA HARUTYUNYAN – A LIFE DEDICATED TO THE MOTHERLAND AND ART

***Keywords:*** Ara Harutyunyan, monument, monumental decorative art, Mother Armenia, Komitas, Sayat-Nova, bas relief.

### *Introduction*

“Aesthetics, like everything else in the world, lives in history and belongs to it. In different periods of history, such principles as the aesthetics of simple lines and clean space, the aesthetics of national soil and fate were formed. The power of Harutyunyan's art is in their living, organic combination”[1].

Ara Harutyunyan (1928, Yerevan – 1999, Yerevan) is an outstanding Armenian monumental sculptor, graphic artist, People’s Artist of Armenia, Corresponding Member of the Academy of Arts of the USSR and the Russian Academy of Arts, professor.

The entire life and creative path of Ara Harutyunyan is a life story of a real artist, a genius, similar to the life of great masters.

The career that he began as an unknown student and, owing to his God-given talent and obsession with work, managed to raise the artistic culture of Armenia to a qualitatively new level of development.

---

* *Հոդվածը ներկայացվել է 15.19.21, գրախոսվել է 17.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] **Кнабе** 1984, № 1, 23.

Ara Harutyunyan's immense creative heritage is huge, the artistic significance is great, it is distinguished by genre and thematic diversity of a variety of compositions and plastic images.

The scale of Harutyunyan's creative heritage can hardly be overestimated; it has had a huge impact on the environment and continues to shape it to a certain extent.

Harutyunyan is the author of more than 40 monumental works, architectural and sculptural ensembles, monuments that form the streets, squares, parks of the cities of Armenia, Russia, France, Italy and other countries of the world. He is the author of a unique indoor sculpture, decorative and portrait sculptures and had masterly executed line drawings and graphics.

Art critic A. Kamensky writes: "Harutyunyan did a lot for modern Yerevan. He created its central vertical – the grandiose monument "Mother Armenia". The reliefs made by the master adorn the facades of G. Sundukyan Theater, the Erebuni Museum, the House of Journalists and other buildings. Their architectural and sculptural design largely determines the pictorial and plastic expressiveness of modern Yerevan, the language of its symbols and historical associations"[2].

### *Ara Harutyunyan – the Dialogue with Stones*

In the 60–70s of the last century, a period began in Armenia that can be called the Renaissance, an incredible uplift in many areas of science, culture and art. Harutyunyan is one of the titans of this era – it was during these years that most of his masterpieces were created, the main works that determined the national identity of the Armenian people, they carry its cultural code, form the living environment.

Among them – the main symbol of our country – the grandiose monument Mother Armenia (1967), the largest memorial complex dedicated to the Battle of Sardarapat (1968), a monument-spring dedicated to Sayat-Nova (1963), the sculptural ensemble of the Armenian Academic Drama Theater named after G. Sundukyan – the sculptor's favorite brainchild (1966–1976), the Erebuni Museum (1968), a memorial ensemble dedicated to the heroes of the defenders of Musa Ler (1975), a monument to great Komitas in the park of Yerevan Conservatory (1988) and on the composer's grave (1955), a decorative monument of a Lioness – a signpost at the entrance to the monastery of Geghard (1958), the demolished

[2] **Каменский** 1983, N 7, 13.

monument “Glory to Labor” (1982), popularly known as the Worker, North and South entrances to the city of Yerevan “Vahagn the Dragon Reaper” (1965) and “Builder-eagle” (1966) ), a monument-obelisk to the soldiers of the $89^{th}$ Tamanian division who fell in the Great Patriotic War in the battles for the liberation of Sevastopol (1961) and many others.

As S. Orlov, a Corresponding Member of the Russian Academy of Arts and art critic writes, following the path of synthesis of sculpture and architecture, Ara Harutyunyan revived the traditions of medieval Armenian architectural and sculptural ensembles, created his own unique bright style[3]. He introduced new aesthetic and plastic solutions that determined the development of fine arts in Armenia for many years to come. Harutyunyan is the founder of the plot relief in modern Armenia. A striking example of this is the sculptural decoration of the building and the entrance to the Erebuni Museum, the sculptural ensemble of the Yerevan Academic Theater named after Sundukyan, the stunning reliefs of Yerevan wine factory based on Aygektsi's motives “Foxes” and “Fighting with a Lion”, created in 1961. The reliefs of the facades of the building of the Erebuni Museum, reflecting the history of the State of Urartu. For this work, Harutyunyan was awarded a diploma from the Union of Architects of the USSR in 1970, which emphasized the fact that for the first time in Armenia, plot reliefs were used to decorate a public building.

Being a great patriot, Harutyunyan lived and worked in Yerevan, although he was widely known in Russia and abroad. His works reflected all our creative potential and perpetuated the history and culture of Armenia.

A. Harutyunyan was born on March 28, 1928 in Yerevan in the family of a musician. His father played in the orchestra of the Armenian Opera and Ballet Theater, whose artistic director and chief conductor was Konstantin Saradzhev.

Musicality and love for classical music developed in him since childhood. He recognized almost any work from the first notes, as he was a great connoisseur of world musical culture.

His artistic talent manifested itself at an early age, his first drawing was made when he was 2 years old – he drew a funny hare on a foggy window. According to another family legend, Harutyunyan found a piece of tuff on one of the dusty streets of Yerevan, and old agricultural implements in a shed. All day he was

[3] **Орлов** 2013.

neither seen nor heard. In a nook hidden from human eyes, he processed the stone with the help of improvised tools. As a result, he carved the head of a woman resembling the goddess Anahit.

Ara's mother showed this work to her neighbour, the artist Taragros, a great connoisseur of the Armenian ornament and miniature. As a gift from the artist, little Ara received a book about Camille Corot, with the inscription "Be God in art, and man in life." Harutyunyan started to attend the workshop of the old master, listened attentively to his stories about art, looked at the paintings hung all around.

His future career was already predetermined. He entered F. Terlemezyan Art college of Yerevan, and then he became a student at Yerevan Fine Arts and Theater Institute, (department of sculpture). He received diploma with honors. It should be noted that from the very first days of training, an outstanding talent manifested itself, he stood out among all other students with unique abilities. The very first recognition came when his graduation work dedicated to great Komitas, was recognized as a winner in 1955 in a competition, and was installed on the grave of the composer in the Pantheon of Armenian cultural figures. He was awarded the high national honor of the outstanding art critic of the 20$^{th}$ century, Alexander Kamensky[4]. Harutyunyan adored Komitas, and his work in the studio was often accompanied by the music of the composer. The tombstone of Komitas was created by Harutyunyan when he was 26 years old.

The image of the Great Composer, elevated to the rank of saints, sweeps through the entire creative life of the sculptor as a leitmotif. "Komitas is a peak for me, a sacred. I have dreamed of creating his statue all my life," - said the sculptor[5].

This dream of the creator came true in 1988. A figure of Komitas, leaning against an apricot tree, was installed in the park of Yerevan Conservatory, and it became the last monumental work by Harutyunyan. The monument is undoubtedly a real masterpiece, the best embodiment of the image of great Komitas. Looking at the monument, the viewer gets the feeling that the composer is listening to a wonderful melody of his own composition, his face is so expressive, chiseled fingers are frozen, his head is tilted back a little – in fact an amazing penetration into the composer's spiritual world.

[4] **Каменский** 1983, N 7, 14.

[5] «Երեկոյան Երևան» 1977, 13 հուլիսի:

The figure of Komitas is set on a low pedestal, so the sculptor wanted to bring him closer to people. If you walk around it from all sides, you can see how imposing the figure looks from all angles.

It is symbolic that the first and last monumental works by Harutyunyan were dedicated to Komitas.

It was Ara Harutyunyan who in 1967 was destined to become the author of the monument Mother Armenia, which seems to hover over Yerevan, protecting it, and now it is impossible to imagine the panorama of our city without this Armenian beauty. The Mother Armenia Monument is an absolute perfection, the clearest example of the monumental art. From year to year it becomes more majestic and more beautiful, its city-forming role was noted by the most eminent art critics[6]. The figure looks amazing from absolutely all points, showing the great talent and monumental vision of the Master.

The incredible difficulty of the task brilliantly accomplished by Ara Harutyunyan was that Mother Armenia was installed on a pedestal, created much earlier for the monument of Stalin which when dismantled in 1962, had engendered in the mind of the sculptor endowed with powerful intuition, the belief that one of his works will soon proudly stand on that pedestal.

In his interview to the magazine “Soviet Art”, he talked in detail about the history of the creation of the monument and noted that Mother Armenia is, of course, a collective image of an Armenian woman, the height of the figure is 22 meters, together with the pedestal 54, it weighs 15 tons and is made of chased copper, the forehead spherical sign is covered with a gold leaf. To be installed in the Victory park, it was taken at night along the streets of Yerevan in armored personnel carriers.

The sculpture is characterized by a stylized form of hands, strict clothes, the bend of the right hand, made clearly in the right angles, which, according to Harutyunyan’s idea, symbolize the power and strength of the defender, the power and greatness of the Motherland.

It is interesting to mention that the chased eye of the dismantled monument to Stalin was carved out and is still kept in the studio of Harutyunyan.

In 1963, the sculptor begins to create the most recognizable and, probably, one of the most beloved spring monuments in Yerevan up until this day. It is

[6] Каменский 1983, N 7, 13.

dedicated to the poet and the troubadour Sayat-Nova. It is a meeting place for lovers. The face of Sayat-Nova, finely worked with a chisel and masterly executed, strikes with spirituality and musicality and is akin to the Italian Renaissance sculptures. The monument is considered one of the best examples of an architectural and sculptural micro-ensemble in an urban environment[7].

In 1964, Harutyunyan was awarded the silver medal of the USSR Academy of Arts for this work.

The creation of huge monumental works required an extraordinary concentration of human forces, energy and efforts. Harutyunyan spent days and nights in his studio, standing in front of his sculpture and working almost round the clock. Once, when working on the monument of Komitas, it was only after the completion of the work that he became aware of an odd object in his boot, pressing hard on his toe and hurting. That was his doorkey which, for one reason or another, had turned up in his boot.Thus, he saw nothing and felt nothing at the moment when he sculpted. The crazy efficiency, passion in creativity, complete subordination of the surrounding world to the artistic idea, overshadowed and drowned out everything around.

Harutyunyan's works are of great educational value as they reflect the main milestones in the history of the Armenian people, the main stages in the development of the historical and cultural process in Armenia, starting from mythology, ancient legends about the origin of the Armenian people, fables, the Christian themes, the Middle Ages, ending with the heroic struggle of the Armenian people for their independence and self-identity. In the composition "Vahagn the Dragon Reaper" (1965), which opens the northern entrance to the city, the legend about the struggle of the Armenians' forefather Vahagn with the dragon is embodied. The decorative sculpture "Lioness" (1958) on the way to Geghard monastery symbolizes the Christian history of Armenia, the "Erebuni" museum presents the history of the city of Yerevan, etc.

In 1950, the archaeologists of Armenia discovered an ancient cuneiform slab, testifying that the Urartian fortress was founded in 782 B.C. in Ararat valley. In this regard, in the year of the 2750th anniversary of the foundation of Yerevan, the "Erebuni" museum was opened, on the facade of which a sculptural decoration with King Argishti – the founder of the fortresses was carved. One

[7] **Зурабов** 1986, 11.

could also see the images of the builders, warriors and defenders of the fortress as well as scenes of life, hunting, ancient Urartian gods, sacred animals with ancient symbolism. The image of King Argishti has not survived to this day, and now his mask, a revived, recognizable image, is on the central façade only. It also presents images of hunters, embodying three dimensions – a profile solution, a front view and full-scale development. As art critic B. Zurabov writes, "This is reflected in a completely new approach by the sculptor to the problems of plastic"[8].

Here, Harutyunyan depicted a mythical winged Urartian bull on the northern facade, which formed the basis for the creation of powerful bulls that opened the entrance to the memorial complex of the Sardarapat battle, created later.

Ara Harutyunyan revived the traditions of the medieval Armenian architectural and sculptural ensembles and brought in his own unique style of monumental and decorative relief. He repeatedly used to turn to historical and national themes. We would especially like to note the first sculptural complex in Modern Armenia - the Ensemble of the Armenian Academic Theater after G. Sundukyan, created in 1966–1976, which tells about the 2000-year history of the theater, from ancient times to the present day. It consists of a theater portal, on which the head of the King Artavazd - a playwright and director, tragic and comedy masks, a figure of a woman glorifying life and beauty are carved in tuff; there is a sculptural portrait of the writer and playwright G. Sundukyan on the stage to the right of the portal of stunning beauty, a fabulous bas-relief mythical bird Sirin. An interesting story is connected with the image of the Armenian king Artavazd, in fact, the first sculptural image of the Armenian king during the Soviet era.

After the completion of the work on the ensemble, the selection committee categorically forbade placing the portrait of the Armenian king on the theater's portal; in the era of communism, this fact was considered a daring encroachment on the authorities of the Soviet government. How and why an Armenian king? Nowadays, such a ban may be incomprehensible to many, but in the era of ideological attitudes of that time, it was necessary to possess the creative courage and perseverance of the sculptor Harutyunyan to make such a breakthrough. At the insistence of the commission, the portrait was covered with a metal shield.

[8] **Зурабов** 1986, 58.

However, to the great surprise of those being present, during the opening, Harutyunyan pushed aside the metal barrier, behind which the head of King Artavazd appeared. And there were many similar moments in the creative biography of Harutyunyan.

He dreamed of seeing Armenia strong and independent, and the Armenian people – a winner. He attached primary importance to the large-scale project of the architectural and sculptural ensemble “Sardarapat”, realizing that owing to the victory in this battle, the Armenian people defended their right to live in their historical homeland, managed to preserve their identity and unique culture, the right to create and love.

Perfectly appreciating the powerful talent of the sculptor Harutyunyan, his unique monumental vision, the architect Israelyan invites Harutyunyan to participate in the creation of the memorial, realizing that such a complex sculptural and architectural project can be carried out in cooperation with Harutyunyan. After all, it is obvious that the young and very talented sculptor developed his own bright, original style. At the time of work on the memorial to the Battle of Sardarapat, Ara Harutyunyan was not even forty years old, but he was already highly qualified. Significant work had already been done – the sculptural decoration of the Erebuni Museum, the sculptural ensemble of G. Sundukyan Armenian Academic Theater, the reliefs of Yerevan wine factory, the Mother Armenia monument, the decorative sculpture of the lioness in Geghard, the monuments-springs, the Northern and Southern entrances to Yerevan and many others.

The fate of the people whom Harutyunyan sculpted, captured him, he worried about them deep in his heart . In 1976, at the request of the Committee of War Veterans, a monument was made to Misak Manushyan, the leader of the anti-fascist movement, a member of the resistance in France during World War II, “The soldier of Freedom”, the national hero of France. The resistance group of M. Manushyan included people of different nationalities: Russians, Jews, Poles, Hungarians, Spaniards, Italians. The brave and desperate Misak went out to meet the Nazis without weapons. Manushyan was killed by the Nazis, who subjected him to terrible torture and executed him on the eve of victory in 1944. A Khachkar-monument made of dark red tuff, with Manushyan’s bronze head placed inside, now stands in Ivry Cemetery in the suburbs of Paris. It resembles a clenched

powerful fist. The inscription carved on it is the following: “Glory to him who died for France to live.”

Ara Harutyunyan’s life was extremely interesting and meaningful, filled with various events, meetings both in Armenia and abroad. The work of Ara Harutyunyan played an important role in the establishment and development of international relations.

Harutyunyan first saw Corazon Aquino on TV in the news when it was reported that the ousted Philippine President Ferdinand Marcos was replaced by the first woman in the history of Asian countries. In 1988, Harutyunyan traveled to Singapore and the Philippines. Meeting Corazon Aquino during one of the official receptions in the Philippines, he expressed his desire to sculpt her.

On the next day he was invited to the Malakanang Palace. Corazon Aquino who studied at the Department of Arts in New York, was greatly inspired by the sculptor’s visit. Harutyunyan sculpted Corazon in just one session. Moreover, because of lack of clay on the island the sculptor was provided with some kind of substitute which nevertheless turned into a wonderful sculpture in the skilled hands of the talented master. The President was happy to receive the gift. Not long after that the diplomatic relations between The Philippines and the USSR significantly improved, and it can be said that it was also with the help of the Armenian sculptor. In the same year, A. Harutyunyan received the Award of Friendship of Peoples.

In 1965, Harutyunyan brought his work to the International Biennale under the title Youth in the Italian town of Carrara, famous for the extraction of marble that the great sculptor Michelangelo once used.

Yerevan and Carrara became sister cities, and in both of them, as a sign of Friendship, spring monuments were created by Ara Harutyunyan.

He called himself and his colleagues producers of form. He was sure that each work should carry a sense of something new, like in a theater, where one cannot play life and death, love and hatered in the same way. Maybe that is why his works are so different in form, content and emotional intensity.

Harutyunyan said: “There is life in a stone, it comes to life and breathes when an artist works with it”[9].

[9] Документальный фильм «Скульптор Ара Арутюнян» 1976.

It was Harutyunyan who was asked by the Musaler people to create a monument, reflecting the chronicle of the events of 1915. This episode has remained in history as the defense of Musaler (Mountain). It lasted 40 days. The events were later described in details by the Austrian writer Franz Werfel (1890–1945). The surviving defenders of Musaler emigrated to Eastern Armenia, where they founded their settlement, whose descendants decided to perpetuate the memory of their heroes.

Love for the motherland and for its people, as well as patriotism were not just words for A. Harutyunyan. So he treated this request with great creative zeal and responsibility. Some unique stills from the film “Sculptor Ara Harutyunyan” have been preserved, and they show quite vividly how the sculptor is climbing high stairs, working with clay, sculpting bas-reliefs while working on one of his beloved sculptures[10].

In 1976, Harutyunyan brilliantly completed the project. In the village of Musaler, on the way from Yerevan to Etchmiadzin, he erected a tuff monument resembling the configuration of a fortress, with the image of an eagle symbolizing the fortitude and inflexibility of the fearless defenders of Musaler in the fight against the Turkish army.

The front wall of the building is decorated with bas-reliefs depicting the figure of a warrior and the silhouette of a ship, in memory of the French ship on which the Armenian families, who left the fortress of death, were saved.

Ara Harutyunyan paid tribute to the memory and respect of Franz Werfel. The bust of the writer, perfectly made by the sculptor, was donated to the memorial.

One of the last monumental works of the master was the monument “Glory to Labor”, popularly known as “The Worker”. Powerful and swift in its movement forward, the 11-meter figure, made of cast iron, was the personification of the strength of the human spirit. The outstanding art critic of the twentieth century V. Zeltner wrote: “The sculptor embodies here the most attractive heroic image of himself, while remaining faithful to the truth of life, comprehended by him over the years. Rarely did he manage to piece together so many realities of the present time; they made the image of the modern worker especially credible. But the main thing in the monument, of course, is not this set of external signs of the era. The

[10] Документальный фильм «Скульптор Ара Арутюнян» 1976.

most essential thing in this sculpture, as in all the best works of Harutyunyan, is translated into the language of plastics – the language of volumes, masses, forms. It is like our time itself, its movement, a workers' march of confidence"[11].

Masters from the Ukraine and Russia were specially invited for welding of fragments from cast iron, as they owned this rather complex technology. The monument was erected in the working-class district of Yerevan, which later received the name "Labor Square". In the 90s, when everything collapsed, the bureaucrats trying to relieve the tension caused by discontent authorities, organized a campaign against the monument. The phone rang in the sculptor's house and an unknown voice said: "The monument to the Worker has been dropped, broken, torn apart."

The sculptor took this barbaric act very hard. After a year and a half, he died. The square has lost its meaning and significance, now there are small shops on it. Harutyunyan noted in his last interview: "Our society and its leaders did not understand that the monument to the Worker was several decades ahead of its time." Indeed, in 2019, advanced youth and cultural figures organized a group to search for the monument: some of the fragments were found, and this caused a great resonance in society.

His creativity is optimistic and imbued with a life-affirming meaning. The joy of life was personified in the image of a beautiful young Armenian woman named "Arshaluys" (Dawn) (1963), installed on Yerevan-Sevan highway. A very interesting story is connected with the monument. Back in 1975 the creative group of the magazine "Vogue UK" for the first time appears in the Soviet Union. The group was led by an outstanding British fashion-photographer Norman Parkinson – photographer of the British royal family, and his team was the first to enter this side of the Iron Curtain. After driving 7 thousand kilometers throughout the Soviet Union, the group ended up in Armenia. On the highway from Yerevan to Sevan, Norman saw the dynamic figure of "Arshaluys", which made a very strong impact on him. Norman made a quick decision to offer the well-known model Jerry Hall[12] to have her photo taken side by side with the sculpture of "Arshaluys". That was immediately accomplished, and the photo was later

---

[11] **Цельтнер** 1983, № 12, 25.

[12] Jerry Hall is known to be the former wife of the Rolling Stones musician Mick Jagger, and at present she enjoys the happy partnership of the media magnate Rupert Murdoch.

published as one of the best in the magazine "Vogue UK"[13] in the first issue of 1976. After a while the photographs of Harutyunyan's "Arshaluys" appeared in the British magazine "Sunday Times"[14].

The legacy of indoor sculpture is very extensive and multifaceted. Harutyunyan was a master of sculptural portrait - among them portraits of People's Artists of the USSR Frunzik Mkrtchyan and Lusine Zakaryan, Sos Sargsyan, portrait of the hero of the Soviet Union, pilot Kaprielyan and director Vardan Ajemyan and many others. He created generalizing, symbolic images – "The Land of Nairi", "The Death of Ani" ("The Last Sigh"), "Hetera", "Hope", "Youth".

A real masterpiece is the sculpture of Komitas – a full-length figure created in 1969, which is in the collection of the Tretyakov Gallery (Moscow). The impact of this work on the viewer is immeasurable. It found an enthusiastic response among visitors during the exhibition as part of the Days of Armenian Culture in Moscow. Art critics of the Tretyakov Gallery consider it simply priceless. They demanded that the sculpture be placed under a glass dome for better security. The figure is distinguished by its high culture of performance, it is a very restrained and at the same time extremely reverent touching image. In this small bronze figure created by Ara Harutyunyan one can feel an amazing penetration into the composer's spiritual world. It is difficult to explain how the sculptor managed to achieve this, and in general, explaining the phenomenon of any world masterpiece is not an easy task.The initial version of the sculpture of Komitas is placed in the park in front of the conservatory in Yerevan.

***Virtuoso Draftsman and Graphic Artist***

Harutyunyan was a virtuoso draftsman and graphic artist. His paintings are lyrical, very personal and romantic. Especially Linear ink drawings are masterfully made. It is in these works that the most individual handwriting of the master is fully manifested – rare in expressiveness, in influence, a very sensual and quivering line. It is incomparable. Among them: "Dance", "Sacrifice", "Model", "Theater", "Supplication".

Harutyunyan's images of female body are akin to Botticelli's and Giorgione's works by their purity and chastity[15].

---

[13] "Vogue UK", 1976, Jan., 42

[14] "Sunday Times", 1983, July 31, 21

Harutyunyan's works are presented in the collections of many art museums around the world: State Tretyakov Gallery (Moscow) and State Russian Museum (St. Petersburg), the State Museum of Oriental Art (Moscow) and State Art Gallery of Armenia, in many other countries and private collections.

Harutyunyan delivered lectures from a young age, for many years he worked successfully at Yerevan State Institute of Fine Arts. A talented teacher, he passed on the secrets of craftsmanship to many generations of young sculptors who received education in Armenia and far beyond its borders. There were always people around him, for whom communication with Harutyunyan became an unforgettable experience.

His talent as a storyteller, artistry and charm of his personality, finally, his splashing temperament and the solar energy that emanated from him, of course, gathered many people around him.

***Conclusion***

A. Harutyunyan is one of the brightest representatives of the fine arts of the 20$^{th}$ century in Armenia. He managed to call many creative ideas to life. A. Harutyunyan worked and created not only in Armenia, but also abroad, thus breaking the iron curtain in the Soviet era.

His life and work are a vivid example of selfless devotion to the Motherland and Art.

The study of Ara Harutyunyan's creative legacy is of great historical and educational significance. His works shape national identity, bear the cultural code of our country.

A. Harutyunyan has managed to raise the artistic culture of Armenia to a qualitatively different level, introduce modern understanding, fundamentally new sculptural and graphic solutions to the fine arts of the 20$^{th}$ century.

## BIBLIOGRAPHY

**Капланова С.** 1968, Ара Арутюнян. Монография, Москва, «Советский художник», с. 18.

**Кнабе Г.** 1984, А. Арутюнян. Надежда, Декоративное искусство, № 1, с. 23.

**Каменский А.** 1983, Судьбы и характеры. «Творчество», N 7, с. 13.

**Орлов З.С.** 2013, Творческий вечер памяти профессора Ара Арутюняна. Портал современной российской скульптуры. Объединение российских скульпторов.

[15] Капланова 1968, 18.

**Зурабов Б.** 1986. Ара Арутюнян. Мастера советского искусства. Москва, «Советский художник», с. 58.

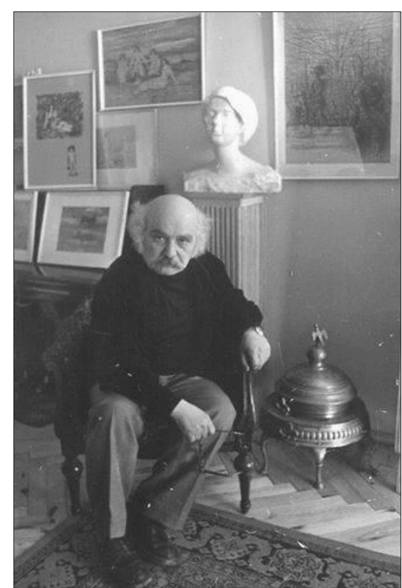
«Երեկոյան Երևան». «Արվեստի ճշմարտությունը հավերժական է», 1977, 13 հուլիսի, հարցազրույց Արա Հարությունյանի հետ, N 163,

Документальный фильм «Скульптор Ара Арутюнян», 1976, ЕСХДФ, 10 мин. (287 м), ч/б. Авт. сцен.: Р. Манукян, Г. Айрапетян, реж. Р. Франгулян, опер. Э. Матевосян).

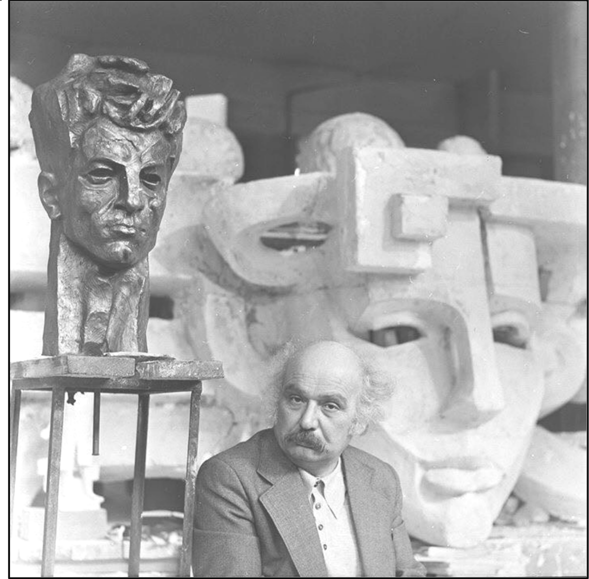
Цельтнер В. 1983, Мир искусства Ара Арутюняна (Искусство, № 12, с. 33).

"Vogue UK", 1976, January.

"Sunday Times", 1983, July 31.



**Ara Harutyunyan, 1979, Yerevan.**



**Ara Harutyunyan, 1978. Sculptor's studio. On the left there is a portrait of Misak Manushyan, 1978, bronze. The monument to Misak Manushyan was installed in Paris in 1978. On the right there is a decorative sculpture "Muse", 1978, plaster. The copper version decorates the House of Journalists (Pushkin st.) in Yerevan**

# ԱՐԱ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ՝ ՀԱՅՐԵՆԻՔԻՆ և ԱՐՎԵՍՏԻՆ ՆՎԻՐԱԲԵՐԱԾ ԿՅԱՆՔ

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ Ս., ՔԱՐԱՄՅԱՆ Օ.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր՝*** Արա Հարությունյան, կոթող, մոնումենտալ դեկորատիվ արվեստ, Մայր Հայաստան, Կոմիտաս, Սայաթ Նովա, հարթաքանդակ:

Արա Արմենի Հարությունյանը (1928–1999)՝ հայ և խորհրդային հանրահայտ արվեստագետ է, քանդակագործ, մոնումենտալիստ, գծանկարիչ, ՀԽՍՀ ժողովրդական նկարիչ, ԽՍՀՄ և Ռուսաստանի Դաշնության գեղարվեստի ակադեմիայի թղթակից անդամ, պրոֆեսոր: Նա «Մայր Հայաստան» հուշարձանի հեղինակն է, որը Հայաստանի խորհրդանիշներից է: Ա. Հարությունյանը վերածնեց միջնադարյան հայկական ճարտարապետական և քանդակային համալիրների ավանդույթները և ստեղծեց դեկորատիվ, թեմատիկ հարթաքանդակների իր վառ ոճը (Էրեբունի թանգարան, Գ. Սունդուկյանի անվան թատրոնի քանդակահամալիր, Սարդարապատի ճակատամարտի և Մուսա լեռան հուշահամալիրներ, Երևանի գինու գործարանի ռելիեֆներ և այլն): Հայաստանում առաջին անգամ Ա. Հարությունյանը հասարակական շենքը զարդարեց թեմատիկ ռելիեֆներով, ինչպիսիք են Էրեբունի թանգարանի շենքը և մուտքը, իսկ Կոմիտասի և Սայաթ-Նովայի և այլոց հուշարձանները, որոշակիորեն ձևավորել են Երևանի գեղագիտական տեսքը: Հեղինակի հաստոցային ժառանգությունը կազմված է իր ժամանակի հերոսների դիմաքանդակներից և այլաբանական կերպարներից, որոնք առանձնանում են պլաստիկ արտահայտչականությամբ և խորությամբ: Ա. Հարությունյանը նաև փայլուն գծանկարիչ է, ստեղծել է բարդ և հուզիչ պատկերներ՝ տալով նրանց ինքնատիպ կոմպոզիցիոն լուծումներ:

# АРА АРУТЮНЯН: ЖИЗНЬ, ПОСВЯЩЕННАЯ РОДИНЕ И ИСКУССТВУ

АРУТЮНЯН С., КАРАМЯН О.

## Резюме

***Ключевые слова:*** Ара Арутюнян, скульптор, монументальное искусство, Мать-Армения, Комитас, Саят-Нова, барельеф.

Ара Арменович Арутюнян (1928–1999) – известный армянский и советский скульптор-монументалист, график, народный художник Армении, член-корреспондент Академии художеств СССР и Российской академии художеств, профессор. А. Арутюнян является автором монумента «Мать-Армения», символизирующего нашу страну. Он возродил традиции средневековых армянских архитектурно-скульптурных ансамблей и создал яркий стиль декоративного рельефа (музей «Эребуни», скульптурный ансамбль театра им. Г. Сундукяна, мемориалы «Сардарапатская битва» и «Муса Лер», рельефы Ереванского винного комбината и др.). В 1970 году скульптор был удостоен диплома Союза архитекторов СССР за оформление музея «Эребуни»: впервые в истории современной Армении общественное здание было украшено тематическими, сюжетными рельефами. Созданные А. Арутюняном памятники композитору Комитасу, поэту и ашугу Саят-Нове, декоративная композиция «Муза», «Ваагн Драконоборец» и «Орел-строитель» способствовали формированию эстетического облика столицы республики.

Станковое наследие А. Арутюняна составляют портреты деятелей культуры и истории Армении, а также аллегорические образы, отличающиеся пластической выразительностью и глубиной. Помимо этого, он является автором виртуозно выполненной графики и линейных рисунков, характеризующихся жанровым и композиционным разнообразием.

**ANNA ONANYAN***
*PhD student*
*Yerevan State University*
*Chair of History and Theory of Armenian art*
annaonanyan@mail.ru
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-109

# THE ICONOGRAPHY OF THE HIERARCHY OF ANGELS ON THE ARMENIAN CHALICE VEILS

***Keywords:*** Seraph, Cherub, Angel, Hierarchy of Angels, Iconography, Chalice veils, Liturgy.

## *Introduction*

The paper aims to present the iconographical peculiarities of the representation of seraphim, cherubim and angels, constituting a part of the celestial hierarchy, on the Armenian chalice veils. The chalice veils, which are a part of the liturgy's holy altar utensils in the Armenian Apostolic Church, are decorated with biblical scenes, religious symbols, angels, evangelists, apostles, vegetal and floral motifs.

The angels typically are arranged symmetrically around the central image, in the corners or on the extreme axes and are embroidered with the portrait details.

Dionysius the Areopagite's corpus concerns the orders of the celestial hierarchy. According to it, there are three hierarchies, each of which is composed of three groups: a. Thrones, Seraphim, Cherubim; b. Dominions, Virtues, Powers; c. Principalities, Archangels and Angels.

According to the Areopagite, the name Seraphim (śərāfîm) in Hebrew means "burning ones", "scorching ones"[1]. In its first mention (Isaiah, 6:2–3) it is said that each has six wings. In order not to burn up due to the intensity of the light of God's glory, the seraphim covered their faces with their two wings, with other two

* *Հոդվածը ներկայացվել է 01.09.21, գրախոսվել է 08.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] **Դիոնիսիոս Արեոպագացի** 2013, 30–60:

– their feet and with the left two – they were flying[2]. According to the prophet Isaiah, one of the seraphim took from the altar the burning coal and cleaned the prophet's lips (Isaiah, 6:6–7).

The seraphim are similar to the Ancient Near Eastern winged, mystical beings. They stand the closest to God and are considered to be made of fire and are identified with the winged dragons[3]. Isaiah calls them "serpent's root", "flying serpent" (Isaiah, 14:29), "the viper and fiery serpent" (Isaiah, 30:6).

If we search for the prototype of the seraphim based on their description and references, then we should rely on the texts by the prophets. J. de Savignac has touched upon the question of their origin, comparing the seraphim with the serpents[4]. As the author notes, the serpents are mentioned several times in texts on Egyptian pyramids[5]. For example, they adorned the Pharaoh's head masks, or, according to the legend, fed the pharaohs with the life-giving milk[6]. The serpents' life-giving and deadly features were also known in the Near East. According to J. de Savignac, the group of sculptures, dated to the 4th millennium B.C. (Obeid period), has interesting connections with the prototype of the serpents and seraphim. These statues were found in the cities of Eridu, Al-Ubeid, Tel-el-Weli, Tello, Ur, Uruk, Rejibeh, Haji Mohamed, Nipur and other places[7]. 79 of these figurines are considered to be feminine, 4 – male, and 17 – asexual. They are extremely stylized and have elongated, cone-shaped heads and have become known as "serpent-like". As there is not clear description of the seraphim, we can identify them with the prophet Isaiah's noted serpents (14:29) and flying serpents (30:6)[8]. Their identification with serpents, in some sense, aims to indicate that the seraphim were not only positive characters.

**Cherubim** (in Hebrew: k$^{e}$rubîm, in translation: multitude, knowledge, fullness of wisdom) were angel-like beings, guardians[9]. After expelling Adam and Eve from the Paradise, God designated the cherubim as the guardians to guard the Tree of Life (Genesis, 3:24). Moreover, that was God who commanded to

---

[2] **Պօյաճեան** 1881, 532:
[3] **Токарев** 1987–1988, 427.
[4] **Savignac** 1972, 320.
[5] **Faulkner** 1969, V–VIII; **Четверухина** 2000, 294–300; **Матье** 1947, 369–414.
[6] **Savignac** 1972, 323:
[7] **Daems** 2010, 150.
[8] **Savignac** 1972, 321:
[9] **Դիոնիսիոս Արեոպագացի** 2013, 31:

Noah to install at the two edges of the Ark's, covering the golden statues of cherubim (Exodus, 25:18–22).

If we take into account the guarding nature of cherubim and look for creatures with similar significance in other cultures and beliefs, then it can be pointed out that they are similar to the Egyptian sphinxes, the Hittite and Greek gryphons, but especially to the Assyrian-Babelonian so called karubu beings. Those creatures were winged lions; bulls with human heads which protected treasures, palaces and temples[10].

Seraphim and cherubim were the symbols of God's wisdom, therefore, they were depicted next to Him[11]. Being close to God, they were imbued with light and became fiery, scorching, with a fiery mind[12]. In case of the chalice veils, they surround the Agnus Dei. Agnus Dei is mostly portrayed with the symbol of victory and Resurrection-khorugv[13].

Consideration of the prototype of the seraphim and cherubim in the Ancient art based on their winged type of representation, takes us to the Ancient Near Eastern art. The sculptures of winged beings were found from the Hittite Sakçe Gözü, Carchemish, Tell Halaf and other cities (archaeological sites). The earliest of them are the orthostates of the entrance of the Sakçe Gözü's palace (18th century B.C.). The first presents two creatures, carved on the stone block, with hands raised up, standing on the lion, one of which is winged (1050–850 B.C.). This orthostate is kept at the Museum of Anatolian Civilizations in Ankara.

Another orthostate from Sakçe Gözü is an image of a sphinx: a winged creature with a human face and a body of a lion. It is also preserved at the Museum of Anatolian Civilizations in Ankara.

This kind of winged creatures that can also be found on the orthostates of Tell Halaf, are in a long, embroidered attire with their right hand stretched forward while the other hand holds various objects. In fact, this position of hands is the exact position of a praying figure[14].

In Assyrian art winged creatures (shedu) can be seen on the two sides of the entrance of the Dur-Sharrukin Palace of Sargon II (712–702 B.C.). These are

[10] Мифы народов мира, 589.
[11] **Гибсон** 2011, 195.
[12] **Քյուեյան** 1995, 199:
[13] **Гибсон** 2011, 197.
[14] **Grace** 1940, 24

winged bulls with 5.6 m height. Conceptually these are closer to the cherubim as they have a protecting function. One of them is kept at the Louvre and the other at the Oriental Institute in Chicago.

Sir Austen Henry Layard, who had made a great contribution to the studies of Assyrian art, has characterized these winged creatures as Gods, spirits, or priests which participated in the ceremonies of worship. Sometimes they were accompanied by the kings; one can say that they were performing the ceremony for the kings in front of God. Thus, it can be assumed that they were mediators between God and the earthly creatures. The archaeologist has also seen the analogy with Ezekiel's Vision. As he notes, first of all, the temple, described in the Vision, with its size is an Assyrian temple. Moreover, creatures described in Ezekeil's Vision (Ezekeil, 10) had 4 faces: of an ox, a lion, an eagle and of a human, that is to say the faces of all the characters that are found in the Assyrian sculpture[15].

Mesopotamian civilization was the first to have spoken and written about angels. These were guarding beings which can be seen in the sculpture, on stamps, and the biblical angels have originated from their characters[16].

These angels are also known as karubu, cherubu which in translation means "to be close", so to say angels that are close to us. Subsequently, these characters became the cherubim and seraphim in the Christian tradition and the charib in the Islamic literature and beliefs[17].

These winged beings were typically depicted next to the tree of life. Some researchers suggested that these trees resemble honeysuckle, others - pomegranate tree, while according to other scholars, these trees and fruits in the hands of winged creatures were not real, but symbolic[18]. The tradition of depicting them near the trees, according to Henry Layard, comes from the Bible. The reason behind that is the description in 1 Kings 6:29: "…Then he carved the walls all around the temple, in both the inner and outer sanctuaries, with carved engravings of cherubim, palm trees, and open flowers…", as well as the quote from Genesis 3:24, regarding cherubim guarding the way to the Tree of Life.

[15] **Layard** 1849, 464–465.
[16] **Lafayette** 2017, 103.
[17] **Lafayette** 2017, 105:
[18] **Giovino** 2007, 23.

The tradition of presenting winged creatures has transferred into the Urartian art. They can be seen in the mural paintings, on the ceremonial plates, pendants and furniture. The part of the souls, portrayed on the two sides of 11 trees of life of Argishti I's helmet, found at Karmir Blur, are winged[19]. On the helmet of Sarduri II, again found at Karmir Blur, the winged creatures are seen likewise[20].

One of the earliest depictions of seraphim in Armenian art are the two six-winged angels, making up part of the sculptural decoration of the Cathedral of the Holy Cross on Aghtamar Island. There are multiple eyes on their wings. The hands of the seraph, presented on the left side, are hidden under the wings and the hands on the right side are raised up, as if praying[21]. Certainly, the sculptural decoration of the Cathedral of the Holy Cross has made a huge impact on the Armenian medieval art. The scenes introduced here are replicated in the following centuries.

The earliest monuments of Armenian mural painting with depictions of seraphs are at the Church of Saint Stepanos of Lmbatavank. There is an image of the seraph placed near the image of the enthroned Christ on the apse of the church. The scene narrates Ezekeil's Vision[22]. The six-winged creatures can be found in the wall paintings of other monuments as well. On the drum of the dome of Kirants monastery (Tavush region, RA, village of Kirants)—between the south-eastern and the eastern windows, the prophet summons the six-winged creature. The wall painting is dated to the 13th century and, as noted by L. Durnovo, it is Isaiah's Vision[23]. In another 13th-century monument at Kobayr (Lori region, RA, village of Kobayr) on the semi-dome of the Main church is the scene of Deesis. From the tetramorph only part on the left side of the throne is preserved[24]. The six-winged image of a being can also be seen in the scene of Deesis of Tigran Honents Church of Ani (Saint Gregory the Illuminator)[25].

The images of the seraphim and cherubim on the chalice veils are different: only the head and the wings are embroidered. The reason for such kind of

[19] **Пиотровский** 1952, 21.

[20] **Пиотровский** 1952, 64–68.

[21] **Ter-Nersesyan** 1965, 12; **Տեր-Ներսեսյան** 1975, 79:

[22] **Մաթևոսյան** 1990, 17:

[23] **Дурново** 1990, 8.

[24] **Дрампян** 1979, 27.

[25] **Թորամանյան** 2011, 140:

heraldic depiction is on the one hand, the desire to make an embroiderer's job simpler and easier and on the other it is the European tradition of the representation of seraphim. This is testified by the seraphim on the Kuthaya painted and glazed pottery. They were depicted mainly on the egg-shaped painted and glazed ornaments. The ornaments were hung from the church lanterns in order that mice could not expend the oil. In fact, lanterns with the seraphim images are from a later period – the 18th century[26]. This heraldic type of representation was expanded to the metal falabella, ecclesiastical, ceremonial attires, the sculptures of the Monastery of Saint Thaddeus (Iran), of Katoghike Church (Yerevan), etc.

The embroidering of the images of the cherubim and seraphim on the chalice veils has a special significance and is related to the liturgy. During the liturgy, the priest raises his hands and says aloud: "and in one voice with the seraphim and the cherubim, we should sing holy songs and make melodies and, boldly crying out, shout with them and say"[27]. Afterwards the Trisagion is chanted during which the priest takes the veil off the chalice[28]. That part of the liturgy is taken from Chapter 6 of the Book of prophet Isaiah where the prophet sees the Lord and the seraphim who sing the opening part of the Trisagion and then, the messenger of the divine word is talked about. In the missal the given part is added: "Blessed are you who came and are to come in the name of the Lord" which affirms that it is about Christ. Then, the words said by Christ during the Last Supper are quoted: "…take this, all of you, and eat of it: this is my Body, which will be given up for you. Take this, all of you, and drink from it: this is the cup of my blood, the blood of the new and everlasting covenant; it will be shed for you and for all so that sins may be forgiven…", and later "Son of God" is chanted during which, according to the doctrine of the Armenian Church, the bread and wine in the chalice are transformed into the body and blood of Christ. According to that doctrine, God is really present during the liturgy. Pronouncing "and with the seraphim and cherubim" and taking the veil off the chalice symbolizes the removal of the Old Testament's curtain by apostle Paul through which God invisibly appeared to the believers.

[26] **Macler** 2016, 16–19; **Soustiel** 2009, 65.

[27] *Պապարագ: Գանձարան աղօթից ի ժամ սրբոյ խորհրդոյ հաղորդութեան: Ի պէպս ջերմեռանդ աղօթասիրաց 2002, 133:*

[28] **Պալճյան** 2008, 99:

**Angel** in Hebrew and Greek means messenger. They are always near God and are the messengers of Him. Angels do not have gender, only the spiritual body. Angels are distinctive from the seraphim and cherubim with only one simple feature – they are closer to the people and have comparably less privileges than the seraphim and cherubim[29].

The chalice veils hold a special place in the Armenian medieval art. Initially, they had a certain function: they covered the Holy wine during the liturgy – keeping it off the dust and flies. Gradually they began to be decorated more luxuriously. They were mainly embroidered with golden, silver, metal, cotton and silken threads, some examples were also made on the printed fabric and were decorated with pearls or sequins.

The first depiction of seraphim on the chalice veil can be found in Byzantium. It was a pair of veils dated to the 14th century and kept at the Benaki museum in Greece. The embroidery on the dark blue main fabric with golden and silver threads presents Christ with a chalice[30]. This is the scene of Communion although the images of the apostles are replaced with the depictions of the seraphim. The words said by Christ during the Communion are written here: "…take this, all of you, and eat of it: this is my Body, which will be given up for you. Take this, all of you, and drink from it: this is the cup of my blood, the blood of the new and everlasting covenant; it will be shed for you and for all so that sins may be forgiven...".

***Conclusion***

Thus, the imagery of the decoration of the chalice veils of the Armenian Apostolic Church is composed of various orders of the celestial hierarchy, seraphim, cherubim and angels in particular. Firstly, it was related to the symbolism of the veil decoration. The decoration was designed in a way that Christ or His symbols – the cross, the Crucifixion, the Agnus Dei were placed in the centre which were surrounded with angels, seraphim and cherubim and only at the end with the scenes from the Gospel. Such iconography attests to the approach of Theocentrism, and the angels in this case are intermediaries between God and the humanity. Angels, according to the legend, were more in number than people living on Earth, they were creatures praising God's existence, in fact,

[29] **Պոյաճեան** 1881, 318, **Jameson** 1892, 479.

[30] **Johnstone** 1967, 116; **Andronicosմ Chatzidakis, Karageonghis** 1975, 83.

acting as messengers of His will. Another reason for the depiction of heavenly priesthood were the prototypes, which presented the reproduction of the Byzantine veils and their earliest examples decorated with seraphim, that have reached us. Finally, we believe that the mentioning of the seraphim and cherubim in the prayer made during the liturgy while opening and covering the chalice is a third reason for this kind of decoration.

## BIBLIOGRAPHY

**Դիոնիսիոս Արեոպագացի** 2013, Աստվածաբանական երկեր, Երևան, «Նաիրի», 240 էջ:

**Թորամանյան Թ.** 2011, Անիի սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ (Տիգրան Հոնենց) եկեղեցի, Պրակ V, Երևան, Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն, 140 էջ:

**Մաթևոսյան Կ.** 1990, Որմնանկարչությունը Հայաստանի պետական պատկերասրահում, Երևան, Հայաստանի պետական պատկերասրահ, 64 էջ:

**Պալճյան վրդ. Վ.** 2008, *Մեր Պատարագը,* Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 384 էջ:

**Պատարագ:** Գանձարան աղօթից ի ժամ սրբոյ խորհրդոյ հաղորդութեան: Ի պէտս ջերմեռանդ աղօթասիրաց 2002, Հրատ. պատրաստեցին՝ (Մ. Սրկ. Ծատուրյան, Ղ. Քհն. Մայիլյան), Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին լուսարարապետութիւն, 242 էջ:

**Պօյաճեան Յ.** 1881, Բառարան Սուրբ գրոց հանդերձ պատկերօք, աշխարհացուցօք և տախտակօք, Կոստանդնուպոլիս, Տպագրութիւն Ա. Յակոբ Պօյաճեան, 639 էջ:

**Տեր-Ներսեսյան Ս.** 1975, Հայ արվեստը միջնադարում, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 118 էջ:

**Քյոսեյան Հ.** 1995, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 299 էջ:

**Гибсон К**. 2011, Как читать символы: интенсивный курс по символам и их толкованиям, Москва, «Риппол классик», 256 с.

**Дрампян И.** 1979, Фрески Кобайра, Ереван, «Советакан грох», 27 с.

**Матье М.Э.** 1947, Тексты пирамид-заупокойный ритуал, О порядке чтения «Текстов пирамид», Вестник древней истории, № 4, с. 369–414.

Мифы народов мира 1987–1988, энциклопедия, ред. С.А. Токарев, т. 2, Москва, «Советская Энциклопедия», 719 с.

**Пиотровский Б.** 1952, Кармир-Блур II: Результаты работ археолог. экспедиции Института истории АН Арм. ССР и Гос. Эрмитажа 1949–1950 гг., изд-во АН Арм. ССР, Ереван, 88 с.

Фрески монастыря Киранц (материалы из архива Л. А. Дурново) 1990, Ереван, «Айастан», 38 с.

**Andronicos M., Chatzidakis M., Karageozghis V.** 1975, The Greek Museums, Athens, 418 p.

**Daems A.** 2010, A Snake in the Grasse: Reassessing the Ever–Intriguing Ophidian Figurines, // Beyond the Ubaid, Transformation and Integration in the Late Prehistoric Societies of The Middle East//, edited by Robert A. Carter and Graham Philip, Studies in Ancient Oriental Civilization 63, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, p. 149–161.

**Faulkner R.O**. 1969, The Ancient Egyptian Pyramid Texts Translated into English, Oxford, p. V–VIII.

**Giovino M.** 2007, The Assyrian Sacred Tree: A History of Interpretations (Orbis Biblicus Et Orientalis, & Ruprecht Gmbh & Co, 317 p.

**Grace R. F.,** An Assyrian Winged Genius, Bulletin of the Fogg Art Museum, Vol. 9, No. 2 (Mar., 1940), 22–28 p.

**Jameson Mrs.,** Sacred and Legendary Art, Volume 1, 1892 , Boston, Mass ; New York, Houghton, Mifflin, 479 p.

**Johnstone P.** 1967, The Byzantine Tradition in Church Embroidery, London, Alec Tiranti, 144 p.

**Lafayette de M.** 2017, Early and Contemporary Spirit Artists, Psychic Artists and Medium Painters from 5000 B.C. to the Present Day: History, Study, Analysis, 3 volumes in 1, Time Square Press, New York, Paris, Berlin, 738 p.

**Layard H.,** Nineveh and its Remains, in Two Volumes, London, 1849, Vol. 2, 894 p.

**Macler F.** 2016, L'Armenie au Musee Ceramique dde Sevres,- «Կուտինայի հայկական հախճապակու արվեստը», Կոմիտասի անվան թանգարան-ինստիտուտ, Երևան, էջ 16–19:

**de Savignac J.,** Les «serafim», Vetus Testamentum, vol. 22, fasc 3 (Jul., 1972), p. 320–325.

**Soustiel L.** 2009, Kütahya–Jérusalem: Pérégrinations de trois carreaux arméniens, Extrait de la Revue de Sèvres, N 18, p. 57–67.

**Ter-Nersesyan S.** 1965, Aght'amar: Church of the Holy Cross, Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 52 p.



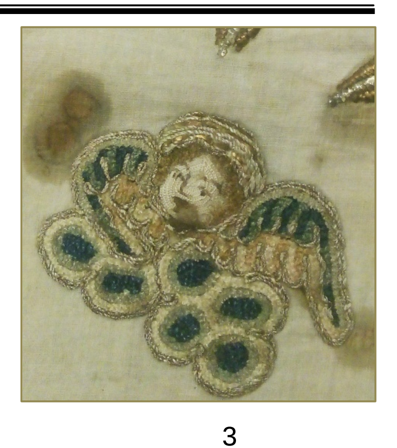
1

Seraph, 1774, Lim anapat, the Church of Saint Gevorg, now kept at the Treasury Museum of Etchmiadzin.



2

Seraph, 19th century, Constantinople, kept at the Treasury Museum of Etchmiadzin.



3

Cherub, 19th century, Constantinople, kept at the Treasury Museum of Etchmiadzin.



4

Seraph, 1826, the veil was donated to the church of Armash, now kept at the Armenian Patriarchate of Constantinople.



5

Seraph and angel, 19th century, kept at the Treasury Museum of Etchmiadzin.



6

Seraph, 1754, donated to the monastery of Saint Karapet of Mush, now kept at the Jagiellonian University Museum in Poland.

# ԵՐԿՆԱՅԻՆ ՔԱՀԱՆԱՅԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍԿԻՀԻ ԾԱԾԿՈՑՆԵՐԻ ՎՐԱ

ՕՆԱՆՅԱՆ Ա.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր՝*** սերովբե, քերովբե, հրեշտակ, երկնային քահանայապետություն, պատկերագրություն, սկիհի ծածկոց, պատարագ։

Երկնային քահանայապետության տարբեր դասեր, մասնավորապես սերովբեները, քերովբեները և հրեշտակները, հայ առաքելական եկեղեցու սկիհի ծածկոցների հարդարանքի հիմնական մասն են։Նախ, այդ պայմանավորված է ծածկոցի հարդարանքի խորհրդաբանությամբ։ Հարդարանքը մտածված է այնպես, որ կենտրոնում Քրիստոսն է կամ նրա խորհրդանիշերը՝ խաչ, խաչելություն, Գառն Աստծո, որոնք շրջապատված են հրեշտակներով, սերովբեներով և քերովբեներով, միջնամասում՝ ավետարանական տեսարաններով։ Նման պատկերագրությունը վկայում է աստվածակենտրոնության մասին, իսկ հրեշտակների դասը տվյալ դեպքում միջնորդ է Աստծո և մարդկանց միջև։ Հրեշտակները, ըստ ավանդության, երկրի վրա ապրող մարդկանցից շատ են, նրանք Աստծո գոյությունը փառաբանող էակներ են, նրա կամքի դեսպանները։ Երկնային քահանայապետության պատկերման մյուս պատճառը եղած նախատիպերի՝ բյուզանդական ծածկոցների կրկնօրինակումն էր, որոնցից մեզ հասած վաղագույն օրինակները հարդարված են սերովբեներով։ Երրորդ պատճառը պատարագի ընթացքում սկիհը բացելու և ծածկելու ժամանակ արտասանված աղոթքի մեջ սերովբեների և քերովբեների հիշատակումն է։

# ИКОНОГРАФИЯ ИЕРАРХИИ АНГЕЛОВ НА ПОКРОВАХ ПОТИРОВ

ОНАНЯН А.

## Резюме

***Ключевые слова:*** серафим, херувим, ангел, иерархия ангелов, иконография, покров, литургия.

Важную часть в иконографии покровов Армянской Апостольской церкви составляют изображения иерархии ангелов, в том числе серафимов, херувимов и ангелов. Во-первых, это связано с символикой изображения. В центре композиции изображен Христос или его символы – Крест, Агнец Божий, Распятие Христа в окружении ангелов, серафимов, херувимов и библейских образов и сюжетов. Подобная иконография свидетельствует о теоцентризме (богоцентризм), а иерархия ангелов является посредником между Богом и человеком. Ангелы в численном отношении превосходят людей. Предназначение ангелов – восславление Бога. Ангелы являлись посредниками воли Божьей. Иконография армянских покровов повторяет византийские прототипы покровов, на которых вышиты серафимы. Во время литургии, когда священник задергивает или открывает потир, в молитве упоминаются серафимы и херувимы.

**ARMINE PETROSYAN***

*post-graduate student at the Institute of Arts of NAS RA*

armine.pet21@mail.ru

DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-121

# THE FLAVOR OF TIFLIS IN HMAYAK HAKOBIAN'S ART

***Keywords:*** Hmayak Hakobian, Old Tiflis, graphics, painting, culture, everyday life, Tiflis characters.

***Introduction***

Armenians have created valuable works of art in the cultural city of Tiflis. The poet Gabriel Patkanian states that Armenians and Georgians lived in the atmosphere of mutual love and solidarity in Tiflis: "The divine precept "love thy neighbor" is sacredly respected in Tiflis. Armenians regularly go to churches and sanctuaries followed by Georgians who also head for Armenian cathedrals. Disagreement, discord, prompting animosity and strife do not exist which is approved by God"[1].

Many Armenian artists, poets, writers saw their destiny and life be inextricably connected with Old Tiflis. The eminent dynasty of the Hovnatanians, G. Bashinjaghian, Ye. Tadevosian, V. Khojabekian, A. Bazhbeuk-Melikian, Ye. Kochar along with other artists created their works in this city, thus becoming part and parcel in the cultural history shaped by Armenians of Tiflis. These artists perceived the world through the prism of the city's multicolored everyday life. It was this multihued reality that partly shaped the traditions of the Tiflis school.

The residents of Tiflis, cheerful kintos[2], the picturesque corners of the city, its pubs, noisy markets and yards with wonderful, unique ambiance are portrayed in the paintings by the Armenians of Tiflis.

The representatives of Armenian culture masterfully depicted the Armenian community's everyday life in Tiflis. Armenian painter H. Karalyan stated: "Kintos,

---

* *Հոդվածը ներկայացվել է 01.09.21, գրախոսվել է 08.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] **Մխիթարյան** 1991, 64:

[2] A collective character of a peddler, who is a vivacious partygoer, likes wine, is ingenious and has a witty humor.

parties, faetons (carriages), the Kura river, narrow streets and unique vivacious ambiance are the hallmarks of Tiflis, making it such an extraordinary city that once tasting its charm and sweetness you will fall in love with the city forever"[3].

With their cheerfulness and traditions the residents conveyed a special flavor to Tiflis. Tiflis was a city of bliss and vivacity. It was a city of witticisms, and stalls"[4].

The ethnography of the city penetrated the painters' hearts being thematically reflected in their paintings.

In his book dedicated to Tiflis Khutsishvili mentioned: "The nature of Tiflis seems to be interwoven with human creations leaving its trace on streets and squares, houses and cathedrals which strike us with the intertwinement of their centuries-old shapes and forms. This feature enriches the city with a special, romantic charm and unique exceptional color"[5].

In 1915–1916 Armenian artists founded Armenian Artists Union in Tiflis. The arrival of such talented artists as V. Sureniants, M. Sarian, Ye. Kochar, S. Gabanian, S. Khachaturian and P. Terlemezian and others contributed to the formation of "The Union of Armenian Artists"[6].

Hm. Hakobian (1871–1939) was one of the eminent figures of Armenian culture of Tiflis. His art had a direct influence on the development of the Armenian School of Realism in Transcaucasia.

Hm. Hakobian's art is multi-faceted, covering various genres i.e. portraits, landscapes, still life, paintings about everyday life. In this mosaic of genres it is difficult to single out a specific one that the artist prioritized[7]. Hm. Hakobian's artistic world, expressed by different genres is yet united by the painter's harmonious inner world. The painter was gifted with delicate emotionality; he perceived and every event of it.

Hm. Hakobian's paintings reflect the bliss and sorrow of life experienced, through the cognizance of the world, which being engine and trigger of art shapes the spirituality of his paintings.

---

[3] **Կարալյան (Կարալով)** 1967, 10:

[4] **Александр Бажбеук-Меликян** 2002, 105.

[5] **Хуцишвили** 1981, 3.

[6] **Մինասյան** 2010, 419–423:

[7] **Մարտիկյան** 1983, 85:

Art was Hm. Hakobian's life. The artist could not help becoming infatuated with flaming sunset, summer heat and reflecting them in his paintings. He could not but paint people whom he would meet on different occasions of his life, making them the protagonists of his canvases. Trying to characterize the painter's art, we need to note that the presence of silence is an integral part of his canvases (irrespective of the genre peculiarities). The silence wraps what is even beyond the painting, thus covering the sensory world in which the art lover is absorbed.

The painter's watchful glance is "doomed" to perceive and portray the ***beautiful*** in all its expressions of life, in particular in the "urban landscape" which occupies a unique place in his art. Those paintings belonging to the genre of "urban landscape", are characterized by the poetization of the cherished city, which in its turn creates a certain mood in the paintings.

Tiflis inspired the painter. Hm. Hakobian's infatuation with the city are evidenced by a great number of singular works (including both oil paintings and drawings) dedicated to the city.

Hm. Hakobian's paintings have been influenced (1856–1914) to a certain degree by his teacher Harutjun Shamshinian's art. H. Shamshinian's impact is visible in the composition of Hakobian's canvases, though the color preferences of the latter differ. The main storyline in Shamshinian's works depicts some general scenes in crowded squares and markets, the celebrations in streets or squares. Whereas, Hm. Hakobian authored thematic and genre creations devoted to the lifestyle of Tiflis multi-national population as well as landscapes and portraits distinguished by their national and individual characteristics.

As a skilled painter who depicts everyday life Hm. Hakobian loved that city impulsively and unconditionally. Painting his home town, the artist appreciated every corner of it and the hidden world of the streets that shaped Armenian Tiflis. Tiflis was in his heart and on his mind and art in fact is the fruit born out of heart and mind.

The painter dedicated more than a dozen of paintings and drawings to Old Tiflis ["Old Tiflis", 1888, oil painting, "A Yard in Old Tiflis", oil painting, "A Street Scene (Old Tiflis shops)", oil painting, "A Street with a Carriage in Old Tiflis", oil painting, "A Corner of Tiflis (Yard)", 1909, oil painting, "Old Tiflis

(Sirachkhana)", oil painting, "Trekh[8]-makers", graphics, "Old Tiflis-Havlabar", 1895, graphics etc.].

***Hm. Hakobian's Tiflis Motives***

Hm. Hakobian spent many years in Tiflis. The painter's sketches and etudes were born in Tiflis caravanserais and sirachkhanas. They immortalized the vanishing buildings, the invisible part of the city that would inevitably fall victim to all-devouring time.

In Henrik Igitian's words: "Old Tiflis has already become an ethnographic concept, that is why of special value are the works by those artists who have preserved deep in their memory the uniqueness and charm of the last century, thus enriching our understanding of it"[9].

***Hm. Hakobian's Paintings Dedicated to Tiflis***

The painting "Old Tiflis" (see picture 1) created in 1888 occupies a special place in these series, which undoubtedly is one of the best works of the artist. The harmoniously blended ochre, yellow, brown and orange hues in the picture create a unique style which can be traced in his other works as well. In painter Ye. Martikian's words the colors of the canvas are rich non-transparent: "Along with the transparency of colors the slightly shady parts are less bright and somewhat dimmed, whereas the bright ones are transparent and authentic in terms of the color interrelations and rich to an extent to create an illusion of sunlight"[10].

It can be stated that the densification of colors deeply enhances the perception of expression. Moreover, the depiction of human figures with their daily worries, walking through narrow streets makes the work even more fascinating.

The creation of the canvas "A Yard in Old Tiflis" is based on the best traditions of realism (see picture 2). The painting is identified by grayish, brown colors. In the foreground of the scene a horse standing in the yard is portrayed, and that is the core part of the work. The tranquility transmitted from the balconies of rural houses typical of Tiflis architecture enchants the viewers, immersing them into the daily life of the past.

---

[8] Bast shoe.

[9] **Էլիբեկյան** 1979, 8–9:

[10] **Մարտիկյան** 1983, 86:

An episode in Tiflis is depicted in Hm. Hakobian's painting "On the Native Kura" (see picture 3) which, according to Ye. Martikian, was probably created in 1914 though in K. Avetisian's catalogue it dated back to 1907. In the foreground of the picture a shepherd with his herd is depicted. This idyllic atmosphere in the work unites the scenic landscape in the background with the movement of the clouds visible at the given moment of the day. It should be noted that the first work ("A Feast on the Kura River"), belonging to everyday genre was created by Stepanos Nersisian (1815–1884). According to the painter R. Shishmanian, St. Nersisian's works introduced some elements of romanticism into Armenian painting not only due to the application of principles of color creation but also thanks to the interpretations of characters[11]. Hm. Hakboian's realistic art is also characterized by some principles of romanticism.

In the canvas "A Scene on the Street (Old Tiflis Shops)" created in 1900–1910 the artist paid a special attention to the portrayal of architectural elements, while the woman dressed in black is the protagonist of the plot. In this canvas the general tint consists of yellowish-brown, terracotta, olive green, reddish, orange hues which are not very typical of Hm. Hakobian's palette. Nevertheless, the painter really succeeded in creating a compelling synthesis.

Hm. Hakobian was also fascinated by the theme of wine-sellers from Sirachkhana. In the canvas "Old Tiflis (Sirachkhana)" (see picture 5) one of the dugout pubs is depicted. In the pub music is playing, the daily worries are left behind and the customers enjoy the day while smoking nargileh. The characters portrayed in the preferable colors of the painter represent an ethnic type.

### *Hm. Hakobian's Graphic Works*

Graphic works are special "notebooks"[12] that resemble the notes of world-famous classics, which having converted into the "notebook" subgenre become part of their literary legacy.

Like the notes of writers and poets the painters' graphic works (sketches, etudes and drawings) reflect the artist's zeal of mind and observance. Such works record a second, a moment, a hand gesture, mood, preserving them in the memory for future creations.

---

[11] **Շիշմանյան** 1959, 89:

[12] **Александр Бажбеук-Меликян** 2002, 109 (Генрих Игитян, Большая живопись в маленьких полотнах).

Any painter's art reflects the aesthetic direction of his time. In terms of its plot choice and worldview, the series with Tiflis motives represents the aesthetics, prevailing in the given historic era. Hm. Hakobian's works also include the everyday life led by the residents of Tiflis ("Old Tiflis. Havlabar", 1895), "Old Tiflis, "Trekh–makers", etc.). These works lay the aesthetic foundations of creations, belonging to this genre.

The painter would spend hours and hours in caravanserais and sirachkhanas, creating various sketches and etudes thanks to which future generations had an opportunity to have insight into the everyday life of Tiflis, characteristic of the time. Noteworthy are the portraits and canvases, dwelling on the working days of such contemporary characters as the so called representatives of bourgeoisie from Sololaki[13]. Along with them handicraftsmen, workmen, loaders, silversmiths and shoemakers are depicted.

The graphic work "A Corner of Tiflis (Yard)" (see picture 6) created in 1909 reflects a typical Tiflis street with beautiful balconies. In the opposite balcony a blanket is getting dry while in another balcony on the left a carpet is hanging. In the central part of the picture a closed door is seen, which endows the watercolor with some mystery. Interesting is the light-shade interconnection observed in the graphic picture, which prompts a specific accentuation, stressing out the particular moment of the day and tranquility that had come down onto the yard. This instigates the mind of the viewers to open the door and enjoy the silence of the house.

In the watercolor "A Street with a Carriage in Tiflis" (see picture 7) again balconies are portrayed on the left and right sides of the street, while the slowly moving carriage creates the illusion of a long stretching road.

The graphic work "Trekh-makers" (see picture 8) represents a scene taken from everyday life. The work is created with Italian crayon, India ink and watercolor. In the foreground of the graphic work men wearing national clothes are depicted. Three of them are sitting, while the other man is standing. In the background a man is standing, that is closely following the latter and the events of the street. An agreeable scene taken from the daily routine of Tiflis in the old days sums up the graphic work.

---

[13] An affluent district in Tiflis.

### Conclusions

Hm. Hakobian lived in art and for art, he didn’t have a family, and all his feelings and thoughts were directed to art which was the fruit of his thoughts and his heart. Lyricism, structural simplicity and emotionality characterized the painter’s art. Tiflis was a unique world for Hm. Hakobian. This city shaped both the plot and the palette of emotions reflected in each canvas, sketch and drawing.

### BIBLIOGRAPHY

**Էլիբեկյան Վաղարշակ** 1979, Գովք Հին Թբիլիսիին, ալբոմ, Երևան, «Սովետական գրող», Թբիլիսի, Խելովնեբա հրատ., 107 էջ:

**Կարալյան (Կարալով) Հովսեփ** 1967, կատալոգ, Երևան, հրատ. նշված չէ, 54 էջ:

**Մարտիկյան Ե.** 1983, Հայկական կերպարվեստի պատմություն, գիրք Գ, Երևան, «Սովետական գրող», 224 էջ, 34 թերթ ներդիր:

**Մինասյան Մ.Պ.** 2010, Կենցաղային ժանրը Հովսեփ Կարալյանի նկարներում, Մ. Աթոռ Ս. Էջմիածին, N 1–2, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., էջ 419–423:

**Մխիթարյան Մ.Հ.** 1991, Թիֆլիսյան խճանկար, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, N 5, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., էջ 65–66:

**Շիշմանյան Ռ.** 1958, Բնանկարն ու հայ նկարիչները, Երևան, «Հայպետհրատ», էջ 357:

**Бажбеук-Меликян Александр** 2002, Ереван, «Тигран Мец», 208 с.

**Хуцишвили Г.** 1981, Тбилиси через века и годы, Тбилиси, изд-во. Г. Сабчота Сакартвело, 192 с.

# ԹԻՖԼԻՍԻ ԿՈԼՈՐԻՏԸ ՀՄԱՅԱԿ ՀԱԿՈԲՅԱՆԻ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ Ա.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր՝*** Հմայակ Հակոբյան, հին Թիֆլիս, գրաֆիկա, գեղանկար, մշակույթ, կենցաղ, թիֆլիսյան կերպարներ:

Հին Թիֆլիսի հետ են կապված հայ մշակույթի բազում ներկայացուցիչների կյանքի ու ճակատագրի էջեր: Թիֆլիսահայ նկարիչների կտավների սյուժեն էին դարձել Թիֆլիսի բնակիչները, կենսուրախ կինտոները, քաղաքի գողտրիկ անկյունները, գինետները, աղմկոտ շուկաները, սքանչելի ու անկրկնելի մթնոլորտ ունեցող բակերը:

Թիֆլիսահայ մշակույթի կարկառուն ներկայացուցիչ էր նաև Հմ. Հակոբյանը (1871–1939), որի արվեստը անմիջականորեն նպաստել է հայ ռեալիստական արվեստի դպրոցի զարգացմանը: Հմ. Հակոբյանի կտավները արտացոլում են աշխարհը ճանաչելու բերկրանքն ու թախիծը, որը, լինելով արվեստի շարժիչ ուժն ու խթանը, ձևավորում է գեղանկարչության հոգևոր շերտը:

Տասնյակից ավել յուղաներկ և գրաֆիկական գործեր է նկարիչը նվիրել հին Թիֆլիսին («Հին Թիֆլիս», 1888, գեղանկար, «Բակ Հին Թիֆլիսում կտավը», գեղանկար, «Տրեխ կարողներ», գրաֆիկա, «Հին Թիֆլիս. Հավլաբար», 1895, գրաֆիկա և այլն):

## КОЛОРИТ ТИФЛИСА В ИСКУССТВЕ АМАЯКА АКОПЯНА

ПЕТРОСЯН А.

### Резюме

***Ключевые слова:*** Амаяк Акопян, старый Тифлис, графика, живопись, культура, быт, тифлисские персонажи.

Со старым Тифлисом связаны страницы жизни и судьбы многих представителей нашей культуры. Сюжетом картин тифлисских армянских художников стали жители города, его уютные уголки, пивные, шумные рынки, дворики с их неповторимой атмосферой.

Амаяк Акопян (1871–1939) был одним из ярких представителей тифлисской армянской культуры. Творчество художника внесло достойный вклад в развитие армянской школы реалистического искусства. Картины Ам. Акопяна отражают радость и печаль бытия.

Художник посвятил старому Тифлису более десятка картин маслом, а также огромное множество графических рисунков («Старый Тифлис», 1888, живопись, «В старом Тифлисе», живопись, «Чувячники», графика, «Старый Тифлис. Авлабар», 1895, графика и др.).

Тифлис являл собой тот уникальный мир, который рождал сюжет его картин и палитру чувств, нашедших отражение в каждом полотне, эскизе, этюде, наброске.



Picture 1. Old Tiflis 1888,
oil on canvas 17,7x13,3 cm



Picture 2. A yard in Old Tiflis, oil on canvas 26,5x38 cm



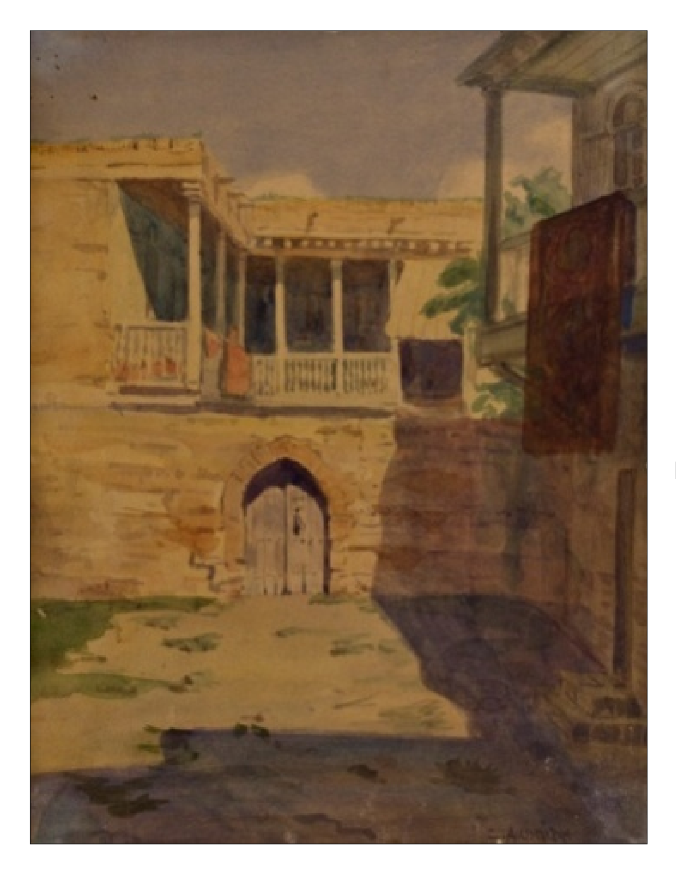
**Picture 3. On the Native Kura, 1907, oil on canvas 80x142 cm**



**Picture 4. A Street Scene (Old Tiflis. Shops) 1900–1910, oil on canvas 16x24,5 cm**



**Picture 5. Old Tiflis (Sirachkhana), oil on canvas 36x44 cm**



**Picture 6. "A Corner of Tiflis" (Yard) 1909, watercolor on cardboard 33,9x25,8 cm**

**Picture 7. "A Street with a Carriage in Tiflis", watercolor on cardboard 35x24,8 cm**



**СВАЗЛЯН ВЕРЖИНЕ***
*Доктор филологических наук*
*Ведущий научный сотрудник*
*Института археологии и этнографии НАН РА*
vsvaz333@yahoo.com
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-130

# УСТНОЕ НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО ПЕРЕСЕЛИВШИХСЯ В ПЯТИГОРСК АРЦАХСКИХ АРМЯН

***Ключевые слова:*** Пятигорск, Карабах, Арцах, сказитель, устная традиция, эпический-повествовательный, фразеологический фольклор.

***Вступление***

Летом 1964 г. дирекция Института археологии и этнографии АН Армении командировала меня в Пятигорск (Ставропольский край, Россия) с целью изучения быта и фольклора живущих там представителей армянского этноса.

Приехав в Пятигорск, я поинтересовалась и узнала, что там есть квартал, где живут карабахские (Арцах) армяне. В те годы Карабах для нас, как арменоведов, был недосягаем. Азербайджанцы не давали армянским археологам возможности проведения там археологических раскопок, так как боялись, что будут выявлены множественные и неоспоримые следы, ука-

* *Հոդվածը ներկայացվել է 01.09.21, գրախոսվել է 08.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

зывающие на то, что в 1921 г. отданный им прекрасный край является армянской землей.

А меня как фольклориста-этнографа интересовало, когда и откуда они переселились в Пятигорск, каким этнокультурным изменениям подверглись в условиях совместного с местными жителями бытия, сохранили ли верность традициям родины-колыбели и т.д.

### *Арцахские сказители Пятигорска*

Среди живших в Пятигорске, в отдельном районе, представителей армянской общины первыми привлекли мое внимание пожилые арцахские женщины, сидевшие у своих домов с прялками в руках, дабы ткасть красочные ковры на основе традиций ковроткачества, сформировавшихся на их родине. Женщины были в своеобразных карабахских национальных нарядах, гармонично сочетающих черный цвет с зеленым и фиолетовым. Налобные украшения этих женщин были усыпаны серебряными монетами, а края рукавов кофты и верхней одежды были покрыты декором из серебра в виде фигурных коконов. Их поясницы украшали серебряные либо матерчатые пояса, придававшие стройность и подтянутость даже престарелым женщинам. С первого же взгляда они произвели на меня неизгладимое впечатление, вселив в меня надежду, что сохранив внешний колорит региона своего происхождения, эти женщины, несомненно, сберегли в душе и сердце завещанные предками духовные ценности.

В беседе с ними выяснилось, что многие из них переселились из Арцаха еще в 1905–1906 гг. в результате татаро-азербайджанских межнациональных столкновений, а в 1921 году новый поток переселенцев из Арцаха был обусловлен тем, что союзное руководство передало Нахиджеван и Арцах Азербайджану, после чего со дня на день ухудшавшееся положение армян способствовало новой волне миграции. Хотя и советская конституция исключала национальную дискриминацию, но фактически армяноненавистническая политика азербайджанцев привела к последовательному переселению армян из Нахиджевана и Арцаха. Многие в поисках работы и более или менее нормальных условий жизни переселились в Баку, Сумгаит, либо в Россию. Обустроенный армянский квартал в окрестностях Пятигорска местные жители называли «Армянским Нью-Йорком».

Еще во второй половине XIX в. в Пятигорске существовала армянская община, была построена армянская церковь св. Таргманчац. Армянское население в основном занималось торговлей.

А во второй половине XX в., в 1964 году, когда я с ними познакомилась, арцахские армяне жили там весьма скромно, сохраняя национальное достоинство и верность корням. Они жили консолидированно, избегали смешанных браков, хотя и таковые имели место. Несмотря на то, что их дети ходили в русскую школу, дома по-прежнему разговорным языком оставался мощный арцахский диалект. Мужчины работали на местных фабриках, в колхозах, поэтому моими сказителями в большинстве своем были домохозяйки – женщины 70–90 лет. Исключение составляли трехлетние сестры-близнецы – *Маргарита и Анжела Авагянцы*, которые говорили на арцахском диалекте.

В течение двадцатидневной научной экспедиции я познакомилась с 12 *сказителями* – представителями старшего поколения, с уст которых мною был записан публикуемый в данной работе фольклорный материал (100 единиц). Ниже приведены их краткие биографические данные, указаны даты записи и местность проживания.

Живущими в Пятигорске моими сказителями – уроженцами Карабаха (Арцах) были:

**Анна Багдасаровна Акопова** (род. в 1876 г.), 88 лет
**Матушка Майко** (род. в 1897 г.), 67 лет
**Варсеник Погосян** (род. в 1904 г.), 69 лет
**Астгик Арутюнян** (род. в 1904 г.), 65 лет
**Аревхат Варданян** (род. в 1905 г.), 59 лет
**Лусик Саргсян** (род. в 1904 г.), 60 лет
**Соня Даниелян** (род. в 1904 г.), 60 лет
**Вардануш Григорян** (род. в 1904 г.), 60 лет
**Танке (Танкагин) Саргсян** (род. в 1903 г.), 61 год
**Ашхен Мусаеловна Ванилова** (род. в 1904 г.), 58 лет
**Маргарита Рубеновна Авагянц** (род. в 1961 г.), 3 года
**Анжела Рубеновна Авагянц** (род. в 1961 г.), 3 года

### *Жанровые и тематические особенности фольклора переселившихся в Пятигорск армян*

За время экспедиции в армянской общине Пятигорска, насчитывающей около двух тысяч человек, мне удалось собрать 100 единиц фольклорного материала с характерными для него диалектными особенностями[1].

Материалы, являющиеся объектом нашего исследования, носят **эпический-повествовательный**, **лирический** и **фразеологический** характер.

**I. Эпическое устное творчество** – *Волшебные сказки* (6), *Бытовые сказки* (4), *Басни* (2).

**II. Лирическое устное творчество** – *Колыбельные* (10), *Любовные песни* (20), *Свадебный обряд и песня* (1), *Песни о труде* (4), *Бытовые и Обрядовые песни* (3), *Шуточные песни* (3), *Патриотические и Солдатские песни* (10).

**III. Фразеологическое устное творчество** – *Детский лепет* (2), *Загадки* (7), *Пословицы* (12), *Скороговорки* (4), *Пожелания* (5), *Благословения* (7).

**I. Эпическое устное творчество – *волшебные*** и ***бытовые сказки*** – по своему сюжету и мотивам во многом перекликаются с армянскими народными сказками, распространенными как в Армении, так и в Киликии[2]. В 11-13 веках отток армян из Великого Айка, а также из Арцаха, в Киликию достиг небывалых масштабов[3]. В свете сказанного весьма примечательны следующие сказки: *«Мальчик-змей» (Օխց փղան)*, *«Живая вода» (Անմահական ճãõ րը)*, *«Сказка о трех братьях» (Իրեք ախպոր հէքիաթը)*, *«Дочь царя» (Թաքավերեն ախչիգը)*, *«Охотник Пирум» (Որսորդ Փիրումը)* и другие сказки, которые также имеют подобные параллели с армянскими сказками.

***Волшебные сказки*** арцахских армян начинались традиционным зачином *«Жили-были» (Իլ з լ ա, չիլ з լ)*, однако не всегда заканчивались

---

[1] Диалектные особенности фольклорных первоисточников были уточнены журналистом, поэтом **Рубеном Григоряном**, который родом из Арцаха.

[2] Цикл волшебных и бытовых сказок Арцаха издавался и до этого: в 5–7 томах научного многотомника «Армянские народные сказки» (Е., 1966–1979), в том числе «Арцах-Утик» (Шуши, Арцах, Гандзак), составители – Назинян, Свазлян, 1973.

[3] **Սվազլյան** 1994, 11–12.

принятой формулировкой *«С неба упало три яблока» (Երկնքից ընկավ երեք խնձոր)*; развитие сюжета иногда завершалось решительными действиями, к примеру, *«Парня привязывали к лошади и отпускали лошадь скакать в чистом поле» (Էն փղեն կապըմ ըն ծիանը h$^3$ քյվան, պէց թողնըմ h$^3$ ըզ$^3$ կ դաշփերը)*, либо заканчивали сказки русским выражением *«Вот и все» (Վոփ ի վսյո)*. Несомненно, это было результатом влияния новой русской среды, дававшей возможность обогатить лексику огромным числом заимствованных слов и выражений, в частности, *«момент» (մոմենփ), «стол» (սփոլ), «уже» (ուժե), «компания» (կամպանիա), «кукла» (կուկլա), «как раз» (կակռազ), «приданое» (պրեդանիե), «еле-еле» (յելի-յելի), «магарыч» (մաղարիչ), «караул» (կառաուլ)* и т.д. Подобные лексические напластования были закономерным явлением, в особенности для людей, имеющих общий с местным населением быт и языковую культуру и на протяжении длительного времени живущих рядом.

Из ***бытовых сказок*** следует выделить сказку *«Ответ старца Шах Аббасу» (Հլուվերի պափասխանը Շահ Աբասին)*. Возвратившись из своих завоевательных походов, Шах Аббас насмехается над старцем, сажающим финиковую пальму, дескать, не успеешь вкусить плод с посаженного дерева, так как смерть поджидает тебя. В ответ на это арцахский старец говорит следующее: *«Эй, брат мой, а сейчас позволь мне посмеяться над тобой. Наши деды сажали – мы их ели, а сейчас мы должны посадить, чтобы наши потомки съели» (Ա՛յ, ախպե՛ր, մըհենգ էլ ես ծըծաղըմ քեզ յրա: Մըեր պապերը ծառ ըն փնգալ, մունք բարը կերալ ընք: Միենգ էլ մունք բիդի փնգինքյ, hանցու մըեր hեփագաները օփին)*.

Записанные нами две ***басни***, как, например, *«Скунс и мышь» (Վըեթեսն ու մուկունը)*, *«Тетушка вьетес» (Վըեթես մոքիրը)* являют собой известный общеармянский сюжет, только действующие персонажи – представители животного мира – соответствуют особям животного мира Арцаха.

**II. Лирическое устное творчество** также отличается разнообразием и созвучно общеармянскому. В этом разделе присутствуют колыбельные, любовные, свадебные, обрядовые песни, песни о странничестве и трудовые песни, шуточные, а также патриотические и солдатские песни. В этих

лирических песнях в художественной форме представлены красота родной природы, различные явления повседневной жизни и быта:

*«Քնի՛ր ու աճի՛ր,*
*Շուտ արա, բալես,*
*Կռունկներն էկան,*
*Թողին մըեր երկիրը*
*Սև ամպով պատած:*
*Քնի՛ր ու աճի՛ր,*
*Դարդերս քշիր,*
*Շուտ արա, բալե՜ս:*
*Հուլունք եմ կապել,*
*Կախել օրոցքից,*
*Քո զար աչքերից*
*Որ հեռու մնա*
*Թշնամու աչքից»:*

«Спи и вырастай
Поскорей, малыш,
Журавли прилетели,
Оставили нашу страну
Покрытой черным облаком.
Спи и вырастай,
Горе мое разгони
Поскорей, малыш,
Нанизала я бусы,
Повесила на люльку твою,
Чтоб глаза твои ясные
Уберечь от вражеских глаз».

Весьма интересно, что образ врага нашел отражение и в ***колыбельной***, в которой мать баюкает ребенка, устрашая его образом жестокого хана:

*«Լա՜յ-լա՜յ-լա՜յ արա, քո՛ն հլ,*
*Զելիմ խանը կիկյա՝ քյեզ տանե.*
*Բա՜յ, բալա՜, բա՜յ, կուկլա բալա,*
*Բա՜յ, բալա ջան, բա՜յ, ջա՜ն, բալա՛»:*

«Спи сыночек, баю-бай,
Спи ты крепко, засыпай,
А то Зелим-хан придет
И с собою заберет.
Спи мой сладкий,
Мой красивый, баю-бай».

Припев этой колыбельной напоминает русскую колыбельную.

А вот образец ***любовной песни***:

*«Նազիկ, Նազիկ, նազ մի՛ անի,*
*Չուխեփ քաշի, թոզ մի՛ անի»:*

«Назик, милая, уймись,
Полноте кокетничать,
Лучше платье подтяни,
Пыль столбом не поднимай».

Строки этой любовной песни напоминают строки одной киликийской кесабской[4] танцевальной песни:

*«Ամա՛ն, իշգե՜յն, ծիր վաթանը յօ՞ գըննօ.*
*Շյուդ մը՛ ժգըդվա չախշօրիփ մըրօդ գըննօ»*[1]:

«Девушка, где родина ваша?
Меньше кривляйся,
Подол запылишь».

А это указывает на то, что они восходят к тем же народным корням.

---

[4] Кесаб – населенный армянами город в Сирии.

Арцахские армяне, жившие в Пятигорске, из своих ***обрядовых песен*** часто вспоминали традиционную праздничную песню – *«Вам счастливой Масленицы, а нам доброй Пасхи» (Ձեզ՝ Բարեկենդան, մեզ՝ բարի Զատիկ)*, но отмечая эти праздники, они уже не придерживались всех принятых канонов. Между тем в праздник ***Вознесения*** вспоминали и читали отдельные четверостишия, варианты которых есть и в армянском фольклоре:

| | |
|---|---|
| *«Ախչի, ո՞ւր ես, դուն հուր ես,* | «Где ты, де́вица? |
| *Ես ծարավ եմ, դուն ջուր ես,* | Ты вся – словно пламя. |
| *Համբարձում օրը ո՞ւր ես,* | Я жажду воды – |
| *Արի ըսպեղ պար բռնենք:* | Вода – это ты. |
| *Հայլո՚ ջան, հայլո՜,* | Праздник сегодня, |
| *Համբարձում, հայլո՜»:* | Так где же ты? |
| | Приди, с тобою |
| | Мы пустимся в пляс, |
| | Айло джан, айло, |
| | Амбарцум[5], айло». |

Арцахские армяне с ностальгией вспоминали о том, как в дни этого праздника водили хоровод, сопровождаемый песнями. Они тосковали по этим дням, так как в новой среде, в Пятигорске, таких празднеств уже не устраивали.

***Свадебный обряд*** в узком кругу еще сохранял некоторые традиционные особенности, например, осыпать голову невесты монетами, изюмом и сухофруктами или класть под ноги невесты тарелку, которую ей следовало сломать. Свадебный церемониал сопровождался определенными песнями, к примеру, весьма трогательна песня-прощанье с отчим домом:

| | |
|---|---|
| *«Վա՜յ, ազի ջա՜ն, փանըմ ըն,* | «Матушка моя, родная, |
| *Հորաս, մորաս հանըմ ըն,* | Уводят меня, |
| *Վա՜յ, ազի ջա՜ն, փանըմ ըն,* | Из отчего дома |
| *Ազիզ մորաս հանըմ ըն...»:* | Уводят меня. |
| | Матушка моя, родная, |
| | От матери дорогой |
| | Уводят меня...». |

В Арцахе, когда невеста вступала в дом жениха, в доме зажигали свечи и с песнями выводили ее из дому – навстречу жениху:

---

[5] Амбарцум – Вознесение (на арм. яз.).

*«Վա՛յ, ագի ջա՛ն, աշքդ լãõ ս,*
*Տղեփ պերենք, հարսփ պերենք,*
*Եկած պարիկամներէփ աշքը լãõ ս»:*

«Поздравляем тебя, матушка,
Вот сын твой, а вот – невестка твоя,
Всех родственников-гостей
Твоих поздравляем».

Сказительница Анна Акопова рассказала нам следующее: *«В Арцахе, в доме жениха устраивалось застолье, затем начинали играть музыканты, родственники жениха вручали подарки – предметы мебели и быта, сундук, кувшин. Подарки представлял музыкант, который играл на дхоле*[6]*. Когда невеста заходила в дом, под ее ногами разбивали тарелку, пили за здоровье сватов, жениха и невесты...».*

***Песни о труде*** также были традиционного характера: *«Соберись с силами, тяни ярмо, мой бычок!» (Ձիգ փուր, քաշիր, ա՛յ եզո)*, *«Овей меня прохладой, Джейран дорогой!» (Հով արա, Ջեյրան ջա՛ն)*. Процесс взбивания масла в маслобойке также сопровождался песней – *«Мотал*[7]*, мотал, джан мотал!» (Մոթալ, մոթալ, ջա՛ն մոթալ)*.

Процесс изготовления хлеба насущного был связан с мотивом скитальчества:

*«Հաց ըմ թըխալ՝ կյարի ա,*
*Իմ յարս սափարի ա,*
*Սափար երթալիդ մըեռնիմ,*
*Խոսքերըդ շաքարի ա»:*

«Я хлеб ячменный испекла,
Скитальцем стал любимый мой,
Жизнь за тебя отдам свою,
И здесь и на чужбине,
Сладкоречивый мой».

В одной из частушек, по всей вероятности, говорится о напряженных межнациональных отношениях:

*«Ա՛յ փղա, փոն արի,*
*Վըեններդ շաղովն արի,*
*Էս թաղը ղըլմըղալ ա,*
*Երէ թաղովն արի»:*

«Эй, парень, вернись домой,
На заре вернись,
С росой на ногах.
Но в нашем околотке неспокойно,
Выбери дорогу
Через верхний околоток».

Арцахские армяне не одобряли скитальчество, особенно, если местное мужское население покидало Арцах, чтобы найти работу в Баку – центре нефтяной промышленности.

*«Ծառի փակը լաքի յա,*

«Под деревом грядки разбиты,

---

[6] Дхол – музыкальный инструмент из группы ударных.

[7] Мотал – сыр, который готовят специальным способом и хранят в бурдюке.

*Իմ յարը Բաքի յա,*
*Բաքվա սարը թող շուռ գա,*
*Գուցե իմ յարը տուն գա»:*

Возлюбленный мой в Баку.
Пускай с лица земли
Исчезнут горы Баку
И вернется домой мой любимый».

Среди песен, вошедших в быт арцахских армян Пятигорска, были песни, посвященные ***колхозной жизни***; они исполнялись на литературном языке и полюбились народу:

*«Ծլել է արտս, ծփում է արտս,*
*Կորել է դարդս, ջա՜ն,*
*Եկել է նորը, խնդության օրը,*
*Գյոզալ տրակտորը, ջա՜ն...»:*

«Зазеленело поле мое,
Колышется поле мое,
Забылось горе мое,
День новый настал,
Радости день,
Трактор уж в поле,
Трактор – красавец
В поле моем».

К числу песен советского периода относятся песни, посвященные **Международному женскому дню 8 марта**:

*«Լաչակդ բա'ց, ա՜յ նանի,*
*Քիթկալդ բա'ց, ա՜յ նանի,*
*Թող արև տա, չորանա*
*Արցունք ու լաց, ա՜յ նանի:*

*Էնքան չ ³ ն ³ դ կապ մնաց,*
*Տափակել ա, ա՜յ նանի,*
*Քիթ-բերանդ ծռմռվել,*
*Տե'ս վիճակդ, ա՜յ նանի:*

*Հոկտեմբերը քեզ համար*
*Նոր կյանք բերավ, ա՜յ նանի,*
*Ցուրտ ձմեռը վերացավ,*
*Գարուն դարձավ, ա՜յ նանի:*

*Ականջներդ բա'ց արա,*
*Էսօր մարտի 8-ն ա,*
*Շաբաշ կանչի, ծափ արա,*
*Կանանց տոնն ա, ա՜յ նանի»:*

«Сними платок,
Матушка родная,
Пусть лица твоего
Коснутся солнца лучи
И высушат слезы твои.

Столько лет перетянут
Платком подбородок твой,
Искривился аж рот,
Искривился аж нос,
Ты взгляни на себя,
Дорогая!
Подарил вам Октябрь
Новую жизнь,
Зимняя стужа
Сменилась весной,
Родная моя, дорогая!

8-ое марта сегодня,
Ликуй же, танцуй,
Шабаш[8] раздавай,

[8] Шабаш (провинц. слово) – денежное вознаграждение музыкантов-исполнителей.

Ведь женский праздник сегодня,
Моя дорогая!».

В этой песне, воспевающей новые жизненные ценности, целая гамма чувств – ощущение реального мира, весеннее пробуждение природы, победа над зимней стужей. Матушку, на которую в традиционном фольклоре возложено множество функций, призывают освободиться от тех деталей одежды, которые скрывают естественное очарование и красоту женщины, чтобы с ликованием встретить весну, пробуждение природы, обновленную жизнь. Народная песня утверждает готовность принять новое, новые жизненные реалии. В ней говорится о пробуждении самосознания патриархальной армянской женщины, о ее неразрывной связи с природой и единении с ней.

Среди армян Пятигорска были распространены также ***шуточные песни***:

*«Քույրիկիս՝ տուփլի, կալոշ,*
*Մայրիկիս՝ կոշիկներ,*
*Իսկ հայրիկիս՝ մի զույգ տրեխ,*
*Էն էլ փոկեր չունենա…»:*

«Для моей сестрички –
Туфельки, калоши,
Маме моей – туфли,
Ну а папе – лишь пару
Лаптей без завязок…».

В среде западных армян (в основном константинопольских[9]) эти песни, часто комического содержания, были популярны и у молодежи, в особенности у выходцев из Арцаха.

Живущие в Пятигорске арцахские армяне высмеивали чуждые и неприемлемые для их традиционного образа жизни явления:

*«Կիսլավոդսկի օրիորդները*
*Ժամը տասին ըն զարթնում,*
*Մաշքը կոտրած կատվի նման*
*Ման ըն կյ ՚ լի բուլվարում»:*

«Барышни Кисловодска
Просыпаются в десять утра
И разгуливают по бульвару
Словно кошки, сломавшие
Себе позвоночный хребет…».

Новая русская среда, новые человеческие взаимоотношения отразились и на их лексике, обогатившейся новыми словами и выражениями – русизмами.

*«Ծիտը ծառին տիտիկ արավ,*
*Ախոտնիկը ուբիտ արավ,*

«Птичка на дерево села,
Охотник ее убил,

[9] **Սվազլեան** 2000, 427–428:

| | |
|---|---|
| *Վըեննան փռնավ, դամոյ փարավ,* | Домой ее забрал, |
| *Ժարովնիկում ժարիփ արավ,* | Пожарил в жаровне, |
| *Նսպեց, մի լավ կուշիփ արավ.* | Хорошенько поел. |
| *Ա՜խ, ա՜խ, ա՜խ, ա՜խ, ա՜խ, ա՜խ»:* | Ой, ой, ой, ой, ой, ой!». |

Постепенно в их лексику вошли *«охотник», «убить», «домой», «жаровня», «жарить», «кушать»* и множество других русских слов. Однако арцахские армяне и не подозревали о том, что тем самым они способствовали языковым заимствованиям и при этом утверждали, что говорят на чистейшем армянском языке.

Хотя и к 1964 г. лексика арцахских армян заметно обогатилась под влиянием русской речи, но им удалось сохранить свою национальную идентичность и достоинство, что нашло художественное воплощение в ***Патриотических*** и ***Солдатских песнях***.

В эти дни с уст арцахцев мне удалось записать отрывок из песни, посвященной событиям, имевшим место в Аскеранском ущелье в 1905 г. В песне повествуется о том, как многочисленная конница татар-азеров, с двумя фургонами, груженными трофеями, награбленными в Шуши, дошла до Ходжалу. Так как не было слышно стрельбы, они подумали, что могут спокойно пройти через Аскеранское ущелье, но караулившие в засаде армянские воины, следуя верной стратегии Амазаспа, при содействии Вардана окружили их, сомкнув в кольцо и уничтожив более 200 татар-азеров[10]:

| | |
|---|---|
| *«Ինչպես կորյուն քաջ Վարդանը,* | «Как льва детеныш |
| *Համազասպը քաջանուն* | Отважный Вардан |
| *Ասկերանի բերդի միջից* | И Амазасп с именем храбрым |
| *Կոփորեցին թշնամուն»:* | Из крепости Аскеранской |
| | Уничтожили врага». |

Таким образом, с 17 по 21-ое августа 1905 г., благодаря победоносным боям во главе с Амазаспом, силам самообороны Арцаха в Аскеранском ущелье, имевшем важное стратегическое значение, удалось отразить удары противника и пресечь нападение татарских разбойничьих банд на Шуши[11].

---

[10] **Ստեփանյան** 2016, 110–111:

[11] **Ստեփանյան** 2016, 110–111:

Самобытным образцом солдатской песни является также песня, в которой говорится о героическом прошлом армян и о готовности арцахской молодежи умереть за свой народ:

| | |
|---|---|
| *«Սուսերս տո՛ւր, մայրի՛կ,* | «Матушка, дай меч мой! |
| *Մուսինս տո՛ւր, քույրի՛կ,* | Сестрица, дай мне ружье, |
| *Հանուն ազգիս թե չզոհվեմ,* | Если за свой не погибну народ, |
| *Հապա ինչո՞ւ ծնվեցի ես»:* | Зачем же тогда я родился?». |

Особое место в песенном творчестве армян Арцаха занимают песни, созданные в годы Великой Отечественной войны. Они с сарказмом представляли напавших на советскую страну немцев:

| | |
|---|---|
| *«Նեմե՛ց, նեմե՛ց, կուդա՞ տի,* | «Немец, немец, куда ты? |
| *Գիդացել ես, թե Բըդըղորսկը* | Ты думал, что Пятигорск |
| *Հավի բուդ ա՞. դե՛ մին նազադ,* | Это куриные окорочка? А ну назад, |
| *Բոմբը կտամ կնդազադ»:* | Бомбу брошу на башку твою». |

Или:

| | |
|---|---|
| *«Առավոտյան ժամը ութին* | «В военкомат меня вызвали |
| *Ինձ վայենկոմատ կանչեցին,* | В восемь утра, |
| *Վեշ մեշոկը շալակս տվին,* | Дали в руки рюкзак |
| *Դեպի Կերչը հուղարկեցին:* | И отправили в Керчь. |
| *Երբ որ մտանք Կերչի հողը,* | Когда я на землю Керчи ступил, |
| *Սիրտս մտավ մահվան դողը...»:* | Ужас смерти обуял меня». |

В конце этой длинной песни умирающий армянский солдат обращается с просьбой:

| | |
|---|---|
| *«Ընկերնե՛ր ջան, հավաքվեցեք,* | «Соберитесь, друзья мои, |
| *Դուդուկները փչիլ տվեք,* | Пускай зазвучит дудук[12], |
| *Գերեզմանիս քարի վրեն* | У могилы моей |
| *Սայաթ-Նովեն երգիլ տվեք»:* | Спойте песни Саят-Новы[13]». |

Предсмертными словами его были:

| | |
|---|---|
| *«Չե՛մ մոռանա Մայր Հայաստա՛ն»:* | «Мать-Армению я не забуду». |

Ностальгия по Матери-Армении, по своей колыбели – Арцаху всегда сопровождала живших на чужбине арцахских армян, в том числе армян, переселившихся в Пятигорск. Среди них были стихотворцы, создатели и исполнители песен, например, 58-летняя Ашхен Мусаеловна Ванилова. Она слагала стихи и перекладывала их на музыку. В лаконичных строках

---

[12] Дудук – армянский музыкальный инструмент из группы духовых.

[13] Саят-Нова – (Арутюн Саядян, род. 1712 г., Тбилиси – 1795, Ахпат) армянский поэт и ашуг, мастер любовной лирики.

ее песни – ***элегии*** нашли отражение бесчисленные страдания арцахских армян, их вынужденное переселение в другие края:

| | |
|---|---|
| *«Դ [3] րդուփ, կարոտ էս կյանքի մեջ* | «В исполненной горя, тоски |
| *Տանջվեցինք մունք անհանգիստ,* | Жизни измучились мы, |
| *Դաղված, էրված ջիգյարներով* | Обожжена, истерзана, |
| *Մնացինք մունք անհանգիստ:* | Измучена наша душа. |
| | |
| *Մունք շատ մըեծ ցեղ ունեինք,* | Велик был наш род, |
| *Բոլորին էլ կուրցըրինք.* | Всех потеряли мы, |
| *Էկանք-հասանք Պըտիղորսկ,* | До Пятигорска |
| *Նեուժե՞լի մունք կարել չընք* | Теперь мы дошли, |
| *Հանգիստ մնանք տանջանքից:* | Ужели нам не суждено |
| | Без мук, спокойно, пожить? |
| *Բավակա՛ն է, մեր ծնողներն* | |
| *Ինչքա՜ն արյուն թափեցին,* | Довольно! Сколько крови |
| *Ժողովրդին մեր փչացրին,* | Родители пролили наши! |
| *Մըեզ տնավեր արեցին:* | Они истребили людей наших, |
| | Лишили нас дома, |
| *Մենք պիտի կռվենք* | |
| *Ինչքան ուժ ունենք,* | Сражаться должны мы, |
| *Մեր լո՜խ կորուստները* | Сколько хватит сил, |
| *Փառքով ե՛տ բերենք»:* | И все потери наши |
| | Со славой вернуть!». |

Концовка этой песни, исполненная столь характерного для армян Арцаха оптимизма, озаренная светом будущего, словно молитва, обращенная к Богу, и в то же время пожелание всему человечеству:

| | |
|---|---|
| *«Թող մեր անգին Հայոց ազգին* | «Пусть народу армянскому |
| *Էն ուժն ու պատիվն ինի,* | Бог даст ту силу и честь, |
| *Որ իլ [3] լ ա հին-հին վախտից,* | Какой они обладали издревле, |
| *Թող փրկի Տէրը սաղ աշխարքին,* | И пускай весь мир |
| *Լոխ էլ ապրին խաղաղ, երջանիկ»:* | Спасет Господь Бог, |
| | Спокойно и счастливо |
| | Пускай все живут». |

**III. Фразеологическое устное творчество**. В этом разделе примечателен записанный мной детский лепет трехлетних сестер-близняшек – Анжелы и Маргариты Авагянц. Когда я спросила у маленькой Анжелы, как ее зовут, то ее ответ был похож на ***скороговорку***:

| | |
|---|---|
| *«Փըլջմլեցի դեդո Կևանեն ծոռն ըմ,* | «Я правнучка деда Кевана |

*Փըլջմլեցի Ղազարեն ծոռն ըմ,*
*Փըլջմլեցի Անդրեյեն թոռն ըմ»:*

Из Плджмлеца[15],
Правнучка Казара
Из Плджмлеца,
Внучка Андрея
Из Плджмлеца».

А когда я спросила у Маргариты:

*«- Մայրդ որտե՞ղ է աշխատում:*
*Նա պատասխանեց. - Ռոդդոմը:*
*- Ի՞նչ է անում:*
*- Խոխա ա պըռնըմ»:*

«- Где работает твоя мама?
Она ответила: - В роддоме.
- Чем она там занимается?
- Дитя ловит».

Для ***загадок*** арцахских армян из Пятигорска характерно то, что они являются художественным отражением животного и растительного мира их родины-колыбели; в загадках в скрытой форме представлены реалии жизни и быта арцахских армян. Особенно уникальна изначальная форма вопроса:

*«Մըեզ մինն օնինքյ` կըկընանչի,*
*Կըծաղկի սիպտակ, կըկյիրմիրի,*
*Եփնան ալ կթուխի»:*

(Մոշ)

«Есть у нас нечто,
Что зеленеет, цветет,
Становится белым,
Затем краснеет и чернеет».

(Ежевика)

Или:

*«Մըեզ մինն օնինքյ՝*
*Աշխարքս շոռ ա կյ ³ լիս,*
*Ուրãõ գյãõ նը կյ ³ մ ա,*
*Տռանը վըեր ընգնըմ»:*

*(Տրեխ)*

«У нас есть то, в чем
Ходим повсюду,
Возвращаемся вечером
И у порога снимаем».

(Лапти)

Примечательны ***поговорки***, имеющие аллегорический смысл:

*«Աշխատած հացն ա հալալ»:*

«Трудом добытый хлеб – честный хлеб».

Или:

*«Սարը սարին պտահըմ չի,*
*Մարթը մարթին պտահըմ ա»:*

«Гора с горой не сходится,
Но человек с человеком сходится».

Или же:

*«Վըչխարէն տմական ŭ տըմ չըմ,*
*Քմական մոտէ ա»:*

«Не ем курдюк,
Ведь он у овцы
У задних ног откладывается».

И наконец:

---

[15] Местность.

| | |
|---|---|
| *«Աշխարքը շոռ ա եկալ՝* | «Весь мир исходил – |
| *Դրախտը ուրան վըեղըմը քթալ»:* | На родной земле рай обрел». |

Поговорки арцахских армян в диалектном воспроизведении, придающем им особый колорит, представляют собой новые местные варианты данного фольклорного жанра.

Весьма оптимистичны ***благословения***:

| | |
|---|---|
| *«Ազատ, էրգան կյանք ունենաս»:* | «Долгой, свободной вам жизни». |

Здесь важна идея приоритетности свободы, столь характерной для свободолюбивых и наделенных оптимизмом арцахцев:

| | |
|---|---|
| *«Հինչ նեղութին քաշըմ ըս,* | «Пускай все лишенья, |
| *Վերչըփ բարի թըղ ինի»:* | Которые пришлось испытать, |
| | Завершатся счастливым концом». |

Арцахские армяне обращаются к человечеству с ***пожеланиями*** мира и благополучия:

| | |
|---|---|
| *«Երկրագունդը թըղ բարի ըրազավ ապրի»:* | «Пусть мир живет добрыми надеждами». |

Народоведческий материал, записанный мною в 1964 г. с уст представителей переселившихся в Пятигорск армян Арцаха, а также мои наблюдения позволяют заключить следующее:

1. Фольклор армян Арцаха своими корнями восходит к культурным традициям армян Западной Армении и Киликии, что свидетельствует об идентичности их национальных и традициональных истоков, а также об их принадлежности к армянской культуре.

2. Фольклорные реликвии арцахских армян Пятигорска не только разнообразны и многожанровы, но и самобытны по своему характеру.

3. Влияние новой, русской среды Пятигорска 1960-х годов в какой-то мере уже отразилось на их устном народном творчестве.

## БИБЛИОГРАФИЯ

«Արցախ-Ուտիք» (Շուշի, Արցախ, Գանձակ) 1973, «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», կազմողներ՝ Նազինյան Ա., Սվազլյան Վ., հ. 6, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 778 էջ:

**Չոլաքեան Յ.** 1998, Քեսապ, հ. Բ, Հալէպ, տպ. «Ասֆահանի», 568 էջ:

**Սվազլեան Վ.** 2000, Պոլսահայոց բանահիւսութիւնը, Երևան, «Գիտություն», 616 էջ:

**Սվազլյան Վ.** 1994, Կիլիկիա. Արևմտահայոց բանավոր ավանդությունը, Երևան, «Գիտություն», 408 էջ:

**Ստեփանյան Գ.** 2016, Համազասպ, Երևան, «Լուսակն», 1088 էջ:

# ՊՅԱՏԻԳՈՐՍԿ ԳԱՂԹԱԾ ԱՐՑԱԽԻ ՀԱՅԵՐԻ ԲԱՆԱՎՈՐ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԸ

ՍՎԱԶԼՅԱՆ Վ.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր՝*** Պյատիգորսկ, Ղարաբաղ, Արցախ, բանասաց, բանավոր ավանդույթ, վիպական, ասույթային բանահյուսություն:

Խնդրո առարկա նյութերը **Վիպական, Քնարական**, **Ասույթային** բնույթ ունեն:

Պյատիգորսկ գաղթած Արցախի հայերի շրջանում իմ կատարած ժողովրդագիտական անձնական գրառումներն ու դիտարկումները հիմք են տալիս եզրակացնելու.

Արցախի հայերի բանահյուսությունն իր արմատներով նույնական է Արևմտյան Հայաստանի և Կիլիկիայի հայության մշակութային հնամենի ավանդներին: Հանգամանք, որը վկայում է նրանց ազգային-ավանդական ակունքների նույնականության ու հայկականության մասին:

Պյատիգորսկում 1960-ական թվականներին նոր, ռուսական միջավայրին ինտեգրվող Արցախի հայերի լեզվական միտումներն արդեն իսկ զգացնել են տալիս նրանց բանավոր խոսքի մեջ:

# THE ORAL TRADITION OF THE ARTSAKH-ARMENIANS EMIGRATED TO PYATIGORSK

SVAZLIAN V.

## Summary

***Keywords:*** Pyatigorsk, Karabagh, Artsakh, narrator, oral tradition, epic, lyric and formulaic folklore.

The subject matter of the research are of **epic, lyric** and **saying** nature.

My personal ethnographic recordings and observations among the Artsakh-Armenians of Pyatigorsk provide grounds to conclude: the folklore of the Artsakh-Armenians is identical by its roots to the cultural precepts of the Armenians of Historic Armenia and Cilicia, a circumstance which testifies to the identity and Armenianness of their traditional, national origins.

In Pyatigorsk, in the 1960s, the linguistic tendencies of the Artsakh-Armenians integrating into the new, Russian environment was already obvious in the speech of the emigrated Artsakh-Armenians.

**ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ***
*Բանասիրական գիտությունների դոկտոր,*
*ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ*
alpehist@gmail.com
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-147

# «ՎԱՀԱԳՆԻ ԵՐԳԸ» ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷՊՈՍԸ
## (ՆՈՐ ՏԵՍԱԿԵՏ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷՊՈՍԻ ԾԱԳՄԱՆ ԵՎ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ)

***Բանալի բառեր***՝ Հնդեվրոպական առասպելաբանություն, հայ առասպելաբանություն, «Վահագնի երգը», հայկական էպոս, ազգածին ավանդություն, «Վիպասանք», «Սասնա ծռեր»:

### *Ներածություն*

Հին հայոց ավանդական վեպերը (ազգածին ավանդություն, «Վիպասանք», «Սասնա ծռեր») ներկայացնում են մեկ տոհմի մի քանի սերնդի ներկայացուցիչների պատմությունը. վեպերի սյուժեները բավական տարբեր են, քանի որ նրանք արտացոլում են տարբեր դարաշրջանների պատմական իրողություններ: Սակայն նրանց բոլորին բնորոշ է մի սխեմա, որը կարող է պարզեցվել որպես որոշակի կերպարների հաջորդականություն. ա) աստված կամ նրա խորհրդանիշը, բ) նրա որդիները՝ երկվորյակներ, որոնցից առաջինը ներկայացնում է ամպրոպի աստծու էպիկական տարբերակը, գ) «մեռնող և հարություն առնող» դիցաբանական կերպարի էպիկական տարբերակը[1]: Նրանք, այսպիսով, ներկայացնում են հին դիցաբանության, հատկապես ամպրոպի աստծու առասպելների վիպականացած ձևափոխությունը: Մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ այդ վեպերի ընդհանրությունն ավելի խորն է. «Վիպասանքը» և «Սասնա ծռերը» կարող են բնորոշվել որպես ազգածին ավանդության՝ Արարատյան դաշտում և Սասունում տեղայնացած նույնատիպ զարգացումներ:

---

* *Հոդվածը ներկայացվել է 07.04.21, գրախոսվել է 10.04.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] **Պետրոսյան** 1997, 29–33; **Petrosyan** 2002, 115–121:

***«Վահագնի երգի» շրջագրումները***

Ֆերդինանդ դը Սոսյուրը, քննելով հնդեվրոպական (հատկապես հին հնդկական, իրանական, հունական և լատինական) բանաստեղծական լեզվի առանձնահատկությունները, ցույց է տվել, որ նրանում գործել է մի կարևորագույն սկզբունք. բանաստեղծության մեջ հնչյունների և հնչյունախմբերի կրկնությամբ գաղտնագրվել է անունը այն աստծու կամ հերոսի, որի մասին խոսվում է այդ տեքստում[2]:

Հայոց ավանդույթում հնդեվրոպական տաղասացության դրսևորումներին ընդգրկուն կերպով անդրադարձել է Սարգիս Հարությունյանը[3]: Այս համատեքստում առավել մանրամասն ուսումնասիրվել է Խորենացու մոտ (Ա. լա) պահպանված Վահագն աստծու ծնունդը պատմող հին հեթանոսական հիմնը՝ «Վահագնի երգը», որը համարվել է հնդեվրոպական բանաստեղծության առավել վառ արտահայտված օրինակներից մեկը[4]:

Երկնէր երկին, երկնէր երկիր,
Երկնէր եւ ծովն ծիրանի.
Երկն ի ծովուն ունէր եւ զկարմրիկն եղեգնիկ.
Ընդ եղեգան փող ծուխ ելանէր,
Ընդ եղեգան փող բոց ելանէր,
Եւ ի բոցոյն վազէր խարտեաշ պատանեկիկ.
Նա հուր հեր ունէր,
Բոց ունէր մօրուս,
Եւ աչկունքն էին արեգակունք:

Այստեղ ամեն ինչ շնչում է հնդեվրոպական վաղնջականությամբ՝ և՛ երկնքից, երկրից ու (ծիրանի) ծովից ծնունդ առնող աստվածը (Ռիգվեդայում այդ-

---

[2] Ահա մի քանի օրինակ. Հոմերոսի հետևյալ տողում՝ ὄρσας ἀργαλέων ἀνέμων ἀμέγαρτον ἀυτμήν («Ոդիսական» XI.400) ակնարկվում է Ἀγαμέμνων (Ագամեմնոն), Սցիպիոն Մորուքավորի դամբարանի լատիներեն սատուռնական բանաստեղծության Taurasia Cisauna Samnio cepit տողում՝ Սցիպիոն (Scipio), իսկ «Ավեստայի» vīspā tā pərəsąs yaθā ašāt hacā gąm vīdaṯ տողում՝ (**Յասնա,** 51.5)՝ Vištāspa (Վիշտասպա) անունները, տե՛ս **Starobinsky** 1971, 35–39, 59–60, 126–127; **Соссюр** 1977, 639–645; **Гамкрелидзе, Иванов** 1984, 837–839; **Иванов** 1999, 617–627:

[3] **Հարությունյան** 1987:

[4] **Иванов** 1969, 47–56; 1983; **Топоров** 1977, 100–103; **Ivanov** 2011; **Հարությունյան** 1987, 53–54; **Ս. Պետրոսյան** 1981; 1997; **Petrosyan** 2002, 34–36: Վահագնի երգի և հնդեվրոպական բանաստեղծության ակնառու նմուշներ համարվող հին հնդկական հիմների ընդհանրությունների մասին տե՛ս **Эмин** 1873; **Աբեղյան** Ա, 81–82; **Petrosyan** 2002, 38:

պես է ծնվում կրակի աստված Ագնին)[5], և՛ աստծու հուր՝ հրակարմիր մորուքը (բնորոշ հնդկական, սլավոնական, բալթիկ և սկանդինավյան ամպրոպի աստվածներին)[6], և՛ արևը որպես «աստծու աչք» պատկերացումը (ինչպես հունական ավանդույթում Հելիոս-արևը կարող է համարվել «Զևսի աչք»)[7]: Հիմնի առաջին տողերի աչքի ընկնող առանձնահատկությունը *երկ-* վանկի բազմակի կրկնությունն է, որն ակնարկում է *երկու* բառը (Վյաչեսլավ Իվանովը պաշտպանում է այն կարծիքը, որ *երկին* և *երկիր* բառերը ծագում են *երկու* արմատից): Երկինքը և երկիրը մեկ տիեզերական ամբողջի երկու մասերն են, երկն/երկունքը՝ ծննդյան՝ մեկ էության երկուսի վերածվելու ցավը: Ակնհայտ է, որ շեշտվում է երկվության գաղափարն ընդհանրապես և, հաշվի առնելով և՛ հայոց, և՛ հնդեվրոպական առասպելներում երկվորյակ աստվածությունների ու հերոսների լայն տարածվածությունը, կարելի է կարծել, որ այստեղ ակնարկ կա երկվորյակության վերաբերյալ:

Հայկական առասպելաբանության մեջ դիցաբանական երկվորյակները հանդես են գալիս մի քանի տարբերակներով (Երվանդ-Երվազ, Սանասար-Բաղդասար, Մամիկ-Կոնակ ևն)[8], որոնցից հանրահայտը և առավել վառ արտահայտվածը «Սասնա ծռերի» Սանասարը և Բաղդասարն են: Սանասարը հին ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգն է (տե՛ս ստորև), իսկ նրանց մոր՝ Ծովինարի անունը բարբառներում նշանակում է «փայլակ, կայծակ», և հերոսուհին ինքն էլ այդ երևույթների մարմնավորումն է, ամպրոպի աստծու կանացի համապատասխանությունն ու զուգակիցը: Բանահյուսության մեջ նա հանդես է գալիս որպես երկնքում բնակվող և դեմքին քող կրող կին, ամպրոպային դիցուհի, որն ամպրոպի ժամանակ «խաղում» է ամպերի մեջ իր հրեղեն ձիու վրա, իսկ որոտն ընկալվում է որպես նրա ձիու սմբակների դոփյուն[9]:

Ծովինարը այլապես կոչվում է Ծովյան (էպոսում՝ Ծովյալ), նա հղիանում է երկվորյակներով ծովային հրաշաբուխ աղբյուրից ջուր խմելով, իսկ էպոսի հերոսները՝ Սանասարը և նրա զարմը իրենց անվանում են «ծովային»[10]: *Ծիրանի ծով* անվանումը կազմված է Ծովինար անվան հնչյուններից. ընդ որում, եթե *ծովն* ուղղակի ներկայացնում է Ծովինարի առաջին մասը, ապա *ծիրա-*

---

[5] **Petrosyan** 2002, 38:

[6] **West** 2007, 246–247:

[7] **Հեսիոդոս,** «Աշխատանք և օրեր», 267:

[8] **Հարությունյան** 2000, 338–355:

[9] **Աբեղյան** Է, 70–72:

[10] Սասունի հերոսների՝ ծովի և ջրի հետ ունեցած կապի վերաբերյալ տե՛ս՝ Աբեղյան Ա, 406–409:

*նին* պարունակում է հնչյուններ անվան առաջին ու երկրորդ վանկերից և երկրորդ վանկի շրջված ձևը (*ծ-ի-րան-ի*): Առասպելաբանաստեղծական տրամաբանությամբ անվանումների այս նմանությունը կապ կարող է ակնարկել նրանցով նշանակվող երևույթների միջև: Եվ ակնհայտ է, որ Ծովինարը հանդես է գալիս որպես ծիրանի ծովի դիցաբանական անձնավորում[11]: Ըստ այդմ, «Վահագնի երգի» երկրորդ տողը՝ *երկնէր և ծովն ծիրանի* միանգամայն համապատասխանում է էպոսի երկվորյակների ծննդին՝ երկնում է ծիրանի ծովը, որի անձնավորումը Ծովինարն է: Բայց ակնհայտ է նաև, *ծովն ծիրանին* ոչ միայն անձնավորվում է Ծովինարով, այլ հանդես է գալիս որպես Ծովինարի անվան անագրամ՝ ակնարկ, գաղտնագիր:

***Վահագն աստվածը***

Հայկական մշակույթը սկսած Աքեմենյան դարաշրջանից զարգացել է իրանական, իսկ հելլենիզմի օրոք՝ նաև հունական ազդեցության տակ: Մեզ հայտնի հայ հեթանոսական աստվածների մեծ մասը հանդես են գալիս իրանական՝ պարթևական և հունական անուններով (Արամազդ-Զևս/Դիոս, Անահիտ/Արտեմիս, Վահագն/Հերակլես, Միհր/Հեփեստոս, Տիր/Ապոլոն): Այս աստվածներով կազմված դիցարանը, տաճարները և պաշտամունքը ձևավորվել են Արտաշեսյան դարաշրջանում, հատկապես Տիգրան Մեծի օրոք և վերջնական տեսք ստացել Արշակունյաց ժամանակներում[12]:

Վահագնի անունը ծագում է պարթևական Varhragn ձևից[13]: Անվան հնագույն իրանական տարբերակներն են հին իրան. Vṛθragna և ավեստ. Vərəϑraγna ձևերը, որոնք գալիս են հնդիրանական միասնության դարաշրջանից. հին հնդկական առասպելաբանության մեջ ամպրոպի աստված Ինդրան սպանում է Վրտրա օձ-վիշապին և կոչվում Vṛtrahan «Վրտրային սպանող», որի ստուգաբանական համապատասխանությունն է Vṛθragna/ Vərəϑraγna-ն: Մինչև XIX դարի վերջին քառորդը հայերենը հաճախ դասվում էր իրանական լեզուների շարքում, այսինքն՝ մոտ ազգակից համարվում հին հնդկերենին: Մկրտիչ Էմինը, ելնելով Վահագնի «վիշապաքաղ» և Ինդրայի Vṛtrahan կոչումների համապատասխանությունից և ցույց տալով «Վահագնի երգի» և Ինդրային ձոնված վեդայական հիմների ընդհանրությունները, Վահագնին համարել է Ինդրայի

[11] **Հարությունյան** 2000, 80; **Petrosyan** 2002, 14:

[12] **Խորենացի** Բ; ժբ, ժդ; **Պետրոսյան** 2004, 208:

[13] **Աճառյան** 1962, 8; **Топоров** 1977, 99. **EIr** II, 459:

հայկական զուգահեռը[14]: Սակայն հետագայում պարզվեց, որ հայերենը հնդեվրոպական լեզուների մի առանձին ճյուղ է, և Վահագնը, այսպիսով, իրանական (փոխառված) անուն է: Եվ Վրթրագնա/Վըրըթրաղնան «վիշապասպան» չէր, այլ ռազմի և հաղթանակի մի աստվածություն, և նրա անունն էլ իրանական համատեքստում իմաստավորվում է որպես «դիմադրություն/արգելք հաղթահարող», «հաղթական»: Ի դեպ, այս մակդիրը և՛ Հնդկաստանում, և՛ Իրանում կիրառվել է տարբեր աստվածների ու հերոսների համար: Ուղղակի այդ անվան իրանական տարբերակը, իրանական ազդեցության դարաշրջանում, գործառությունների որոշակի ընդհանության պատճառով, անցել է հնագույն հայկական ռազմի աստծուն, որը հնդեվրոպական համատեքստում չափազանց նման է եղել Ինդրային և, ինչպես Ինդրան և որոշ այլ հնդեվրոպական ռազմի աստվածներ, եղել է նաև ամպրոպի աստված և վիշապամարտիկ (հմմտ. և Վահագնի «վիշապաքաղ» կոչումը)[15]:

Հատկանշական է, որ Ինդրան ևս, ինչպես և որոշ այլ ժողովուրդների ամպրոպի աստվածներ, օրինակ, շումերական Իշկուրը և խուռիական Թեշուբը, երկվորյակային կերպար է (նրա եղբայրն է կրակի աստված Ագնին): Ե՛վ Իրանում, և՛ Հայաստանում Վահագնը նույնացվել էր Հերակլեսի հետ, որը ևս ծնունդով երկվորյակ էր՝ Իփիկլեսի եղբայրը:

***Վահագն և Տիգրան***

Խորենացին Վահագնին ներկայացնում է որպես Տիգրան արքայի երրորդ որդի: Եվ հենց նրա մասին է համարում «Վահագնի երգը»: Մինչդեռ քննությունը ցույց է տալիս, որ Տիգրան Մեծի կերպարն է, որը Խորենացու մոտ տեղափոխվել է նրանից հինգ դար առաջ ապրած Տիգրանի վրա[16]: Տիգրանի հակառակորդն է Մարաստանի Աժդահակ թագավորը. սա իրանական առասպելաբանության մեծ օձ-վիշապն է, Աժի Դահական, որին Խորենացին նույնացնում է Մարաստանի՝ հունական աղբյուրներից հայտնի հին թագավոր Աստիագեսի հետ[17]: Խորենացին ինքն էլ ասում է, որ Աժդահակ մեր լեզվով

[14] **Эмин** 1873:

[15] **Ագաթանգեղոս** 809:

[16] **Աբեղյան** Ա, 97–115:

[17] Հունական աղբյուրներին քաջատեղյակ հեղինակը միայն կարող էր տեղյակ լինել Աստիագեսի մասին (Ἀστυάγης-ը հունական աղավաղված ձևն է իրանական *Ṛšti-vaiga «Նիզակ ճոճող/նետող» անվան, տե՛ս **EIr** 2, 873–874), և այդ նույնացումը կատարվել է Խորենացու կամ նրա աղբյուրի կողմից: Ընդ որում, կարծիք կա, որ Աստիագեսը համա-

«վիշապ» է նշանակում, և Տիգրանն, այսպիսով, հանդես է գալիս որպես առասպելական վիշապամարտիկ հերոս: Այսինքն, Տիգրանը վեպում իր վրա է վերցրել վիշապներին հաղթող «վիշապաքաղ» Վահագնի դերը: Տարածաշրջանի՝ իրեն ժամանակակից որոշ այլ արքաների նման, Տիգրանը նույնպես աստվածացվել էր իր կյանքի օրոք, ընդ որում, նույնացվելով Վահագն-Հերակլեսի հետ[18]: Եվ դա է եղել Վահագնին Տիգրանի որդի դարձնելու պատճառը: Պետք է ավելացնել, որ Վահագնի այս մարդեղացումը կարող էր տեղի ունենալ քրիստոնեական դարաշրջանում, երբ կորել էր հին աստվածների վերաբերյալ հավատը:

Տեսանք, որ «Վահագնի երգում» առավել աչքի ընկնող անագրամը երկու թվականի և ընդհանրապես երկվության գաղափարի շեշտումն է: Սակայն, մյուս կողմից, երգն ինքը եռամաս է՝ ամեն մասը կազմված երեք տողից: Եվ ինչպես գրում է Վլադիմիր Տոպորովը, «Ե՛վ երգի պոետիկ ստուգաբանությունը, և՛ նրա պոեզիայի քերականությունը, և՛ քերականության պոեզիան (ըստ Ռ. Յակոբսոնի բանաձևի), և՛ անագրամների տեխնիկան, էլ չասած բուն բովանդակության և կառուցվածքի մասին, կողմնորոշված են դեպի եռակիության գաղափարը»[19]: Վահագնը, ինքը, ինչպես և հնդեվրոպական այլ ռազմի կերպարներ, այլևայլ ձևերով կապված է երեքի ու եռակիության տարբեր դրսևորումների հետ[20]: Ընդհանրապես, հայկական վիպական բանահյուսության մեջ երկվորյակներին կարող են փոխարինել կամ հաջորդել եռվորյակ կամ երեք եղբայրները, իսկ հնդեվրոպական վաղնջական երկվորյակները կարող են լինել եռվորյակներ[21]:

Վահագնը ա) Տիգրանի երեք որդիներից երրորդն է, բ) մի աստվածային եռյակի երրորդ անդամ՝ Արամազդ, Անահիտ, Վահագն (Ագաթանգեղոս, 127), գ) նա պաշտվում էր Քարքե լեռան վրա գտնվող եռամաս տաճարական համալիրում (Անահիտի և Աստղիկի հետ միասին, Ագաթանգեղոս 809), դ) նրա անունով էր կոչվում ամեն ամսի 27-րդ (3 × 3 × 3) օրը, ե) նրա հիմնը բաղկացած է երեք եռատողերից, որտեղ ինքն առավելապես ներկայացվում է եր-

---

դրվել է Աժի Դահակայի հետ դեռևս հին Իրանում, տե՛ս **Schwartz** 2012: Հին իրանական ավանդույթում առասպելական վիշապի մարդեղացման վերաբերյալ տե՛ս **Daryaee** 2020:

[18] **Սարգսյան** 1966, 55–57: **Саркисян** 1966, 14–17:

[19] **Топоров** 1977, 101.

[20] **Топоров** 1977. **Պետրոսյան** 2008:

[21] **Иванов** 1986, 20; **Petrosyan** 2002, 15–20.

րորդ տողերով[22]: Վահագնի հիմնում արտահայտված այս, թվում է, թե իրար հակասող, երկուսի և երեքի «գաղափարախոսությունները», կարելի է դիտել որպես երկուսից երրորդի առաջացման, երկվորյակներից հետո՝ երրորդ եղբոր ծնունդի, կամ «եռակի երկվորյակության»՝ եռվորյակության ակնարկ:

Տիգրանի կերպարը ևս կապված է երեք թվականի և եռակիության հետ. ա) Խորենացին ներկայացնում է նրան որպես երեք ամենամեծ հայ հերոսներից երրորդը (Հայկ, Արամ, Տիգրան), բ) Տիգրանը Խորենացու՝ հայոց արքաների ցանկում հայոց իններորդ (3 × 3) արքան է, գ) նա սպանում է Աժդահակին, որը իրանական առասպելաբանության եռագլուխ օձ Աժի Դահակայի վիպականացած մի տարբերակն է, դ) այդպիսով, նա համապատասխանում է Աժի Դահակային սպանող իրանական «երրորդ հերոս» Թրաետաոնային, ե) նրա որդիների թիվը նույնպես երեք է:

Խորենացու մոտ (Ա.իզ) Աժդահակը խորհրդականներին պատմում է իր երազը՝ երեք դյուցազունների ծնունդը Հայաստանի մի բարձր, սառնամանիքով պատած լեռան մոտ (այսինքն՝ պետք է կարծել, լեռան ձյունածածկ գագաթին):

> *Եւ ի նայել իմ յերկարագոյնս ի լեառնն՝ կին ոմն ծիրանազգեստ, երկնագոյն ունելով զիւրեաւ փեռ («քող» – Ա. Պ.), նստեալ երեւեցաւ ի ծայրի այնպիսւոյ բարձրութեան, աչեղ, բարձրահասակ եւ կարմրայտ, երկանց ըմբռնեալ ցաւովք: Եւ ի երկարագոյնս նայել իմ յայնպիսի երեւումն եւ ի հիացման լինել՝ ծնաւ յանկարծ կինն երիս կատարեալս ի դիւցազանց հասակաւ եւ բնութեամբ:*

Սրանցից երրորդ եղբայրը վիշապ սանձած հարձակվում է Աժդահակի վրա և սպանում նրան, ընդ որում, կռվի ընթացքում Աժդահակի՝ ապարանքի արեգակի նման փայլող երեսը դառնում է արյան ծով (հմմտ. ամպրոպի աստծու կռվի մարտադաշտի կոչումը՝ «ծիրանի» կամ «արյուն ծով»): Ակնհայտորեն, վիշապ սանձած և վիշապ Աժդահակին սպանող հերոսը ներկայացնում է «վիշապաքաղ» Վահագնի կերպարը[23]: Եվ երազի նկարագրության մեջ նմանությունները «Վահագնի երգի» հետ ակնհայտ են: Աչքի են զարնում կրկնվող

---

[22] **Պետրոսյան** 2008, 159: Հիմնի առաջին եռատողում նա կարծես ծնվում է երկիր/երկինք միասնությունից, ապա՝ ծովից, բայց իրականում՝ երրորդ տողի կարմիր եղեգնիկից. երկրորդ եռատողում եղեգնից ելնում է նախ՝ ծուխ, ապա՝ բոց, և երրորդ տողում՝ ինքը՝ Վահագնը. երրորդ եռատողում ներկայացվում են նախ՝ նրա մազերը, հետո՝ մորուքը և երրորդ տողում՝ կերպարն առավել բնորոշող և դիցաբանորեն առավել էական արև-աչքերը:

[23] **Աբեղյան** Ա, 138:

բառերը, արմատները և պատկերները՝ *երկին* և *երկնագույն*, *աչկունք* և *աչեղ*, *կարմրիկ* և *կարմրայտ*, *ունէր* և *ունելով*, *երկնէր* և *երկանց ցաւ*, *ծիրանի ծով* և *ծիրանազգեստ*, որոնք ցույց են տալիս երազի պատկերի ուղղակի կապը «Վահագնի երգի» հետ: Իսկ եռվորյակների մոր կերպարը նույնական է Ծովինարին: Բանահյուսության մեջ վերջինս, ինչպես ասվեց, հանդես է գալիս որպես երկնքում բնակվող և քող կրող մի դիցուհի: Եվ Ծովինարը մարմնավորում է երկնային ծիրանի ծովը, այնպես, ինչպես և Աժդահակի երազի կնոջ ծիրանի զգեստը:

### *Վահագն և Սանասար*

Աբեղյանը մանրամասն քննությամբ ցույց է տվել Սանասարի՝ «կայծակնային» կամ «ամպրոպային հերոս» լինելը[24]: Այսինքն՝ նա ամպրոպի հին աստծու էպիկական փոխակերպումն է, վիպականացած ժառանգը: Ահա Աբեղյանի փաստարկները. ա) նա, ինչպես և իր երկվորյակ եղբայրը, ծովածին կամ ծովային է, ինչպես հնդկական Ինդրան, նրա երկվորյակ եղբայր Ագնին և ծիրանի ծովից ծնվող Վահագնը, բ) Սանասարի ձի Քուռկիկ Ջալալին նույն ամպրոպի և կայծակի անձնավորումն է որպես ձի, գ) կայծակի մի ուրիշ պատկերացումն է նրա զենքը՝ Կայծակի թուրը, դ) Սանասարը հարվածում է վիշապին, որը բաց է թողնում ջրերը (վիշապամարտը սովորաբար վերագրվում է ամպրոպի աստծուն, իսկ վիշապի պարտությունից հետո սկիզբ են առնում ջրերը՝ անձրև է գալիս ևն)[25]: Կարելի է ավելացնել, որ վիշապամարտի դրվագում Սանասարն իրեն նույնացնում է անձրևաբեր սև ամպի հետ[26], որով համապատասխանում է հին հնդկական ամպրոպային մեկ այլ աստծու՝ Պարջանյային, անձրևաբեր ամպի անձնավորմանը:

Բայց կարելի է ցույց տալ, որ Սանասարը հենց Վահագնի վիպական համապատասխանությունն ու ժառանգն է: Նախ, Վահագնի պաշտամունքը կենտրոնացած էր Մուշ-Տարոնում, իսկ Տարոնը և Սասունը մեկ ընդհանուր տարածաշրջանի մաս են կազմել (Մուշ-Սասուն): Սանասարի մայրն է Ծովինարը, իսկ Վահագնը ծնվում է «ծիրանի ծովից», որի անձնավորումն է Ծովինարը: Սանասարը ծնվում է երկվորյակ եղբոր հետ, իսկ «Վահագնի երգի», կարևորագույն ակնարկը հենց *երկ-* վանկի կրկնությամբ արտահայտված երկվորյակության գաղափարն է: Սանասարը վիշապամարտիկ է, ինչպես և

---

[24] **Աբեղյան** Ա, 414–418; Է, 72–73:

[25] **Иванов, Топоров** 1974, 5.

[26] **Աբեղյան** Ա, 417–418:

Վահագնը[27]: Նույն տարածքում տեղայնացած, նույնական մորից, նույն դիցաբանական հատկանիշներով օժտված կերպարները, ակնհայտորեն նույնական են: Կարևոր տարբերությունն այն է, որ նրանցից մեկը հայտնի է որպես հայոց հնագույն աստված, իսկ մյուսը՝ XIX դարում գրանցված էպոսի հերոս: Դա հանգեցրել է Սանասարի կերպարի նշանակալի ձևափոխության՝ նա ձեռք է բերել վիպական հերոսի մարդկային հատկանիշներ և համապատասխանեցվել ասացողների ժամանակի իրականությանը:

***Քաջ Վահագն, Քաջանց պուն և Սասնա ծռեր***

Վահագնը ոչ միայն ամպրոպի, այլև քաջության և ռազմի աստված էր: Ագաթանգեղոսի մոտ (127) Տրդատ արքայի խոսքում ասվում է՝ «քաջութիւն հասցէ ձեզ ի քաջէն Վահագնէ»: Ուրեմն, *քաջը* Վահագնի մակդիրն է՝ նա է երկրային քաջերի դիցաբանական անձնավորումը և առաջնորդը: Իսկ քաջերը միայն քաջ ռազմիկները չեն: Այդպես է կոչվում և առասպելական արարածների մի ամբողջ դաս, նոր հայերեն՝ քաջքեր: Նոր բանահյուսության մեջ քաջքերը, շատ առումներով, կարծես նույնական են վիշապներին ու չար ոգիներին՝ չարքերին[28]: Բայց հնում այդպես չի եղել: Քաջ(ք)երը պիտի լինեին Վահագնի հետևորդները, վիշապներին հակադրված կերպարներ[29]:

Վաղնջական հնդեվրոպական հասարակություններում տղան սկզբից անցնում էր պատանիների կարգ և որպես ամուրի և անհող հասակակիցների եղբայրության անդամ, դաստիարակ-հրամանատարների ղեկավարության տակ, որսորդությամբ ու ավազակությամբ ապրում ցեղի տարածքի եզրերին, սահմանային շրջաններում: Մոտ 20 տարեկանում նա ճանաչվում էր ցեղի լիիրավ անդամ և կարող էր ընդգրկվել ավելի հեղինակավոր ռազմական միավորումների կազմում, ամուսնանալ, ունենալ իր տունը և ունեցվածքը[30]: Սրանց առասպելաբանական արտացոլումներն են, օրինակ, հնդկական Ինդրա և Ռուդրա աստվածների հետևորդ մարուտները և ռուդրաները, սկանդինավյան Օդինի անդրաշխարհիկ զորքը՝ էյնհերիները ևն: Մեծագույն Քաջը՝ որպես *պապանեկիկ* ծնվող Վահագնը, պիտի լիներ հին հայոց պատանեկան եղբայրության անդամների՝ քաջերի աստվածային անձնավորումն ու առաջ-

---

[27] **Աբեղյան** Ա, 383–385:

[28] Քաջքերի վերաբերյալ տե՛ս **Ալիշան** 1895, 191–197. **Աբեղյան** Է, 85–89:

[29] **Պետրոսյան** 2010; **Petrosyan** 2018:

[30] Տե՛ս **Mallory, Adams** 1997, 6–7, 531, 632–633; **Kershaw** 2001, passim, խնդրի նախորդ գրականությամբ; այս խմբերի հայկական իրականության մեջ թողած հետքերի վերաբերյալ՝ **Պետրոսյան** 2001, 2004, 190–198, **Petrosyan** 2011:

նորդը (ինչպես, ասենք, Ինդրան և Ռուդրան՝ մարուտների և ռուդրաների համար)[31]: Այս խմբերի անդամներին երբեմն վայրի, դիվական հատկանիշներ են վերագրվել, նրանք համադրվել են հատկապես գայլերի հետ (համարվել է, որ հերոս ռազմիկին տիրում է գայլային կատաղությունը)[32]: Եվ Վահագնի՝ այդօրինակ եղբայրության առաջնորդ լինելն է վկայում Հովհան Մամիկոնյանի «Տարոնի պատմության» հերոս Գայլ Վահանը, որի անունը Վահագնի մի ձևափոխությունն է[33]:

«Սասնա ծռերի» մի վաղնջական հիշողություններ պահպանած պատումում[34] քաջանց թագավորի տղան առնում է Սասունի Աստղիկ թագավորի աղջկան, որն աղբյուրի ջրից հղիանալով ունենում է Սանասարին և Բաղդասարին: Հետագայում Սանասարն ինքը ամուսնանում է քաջանց թագավորի աղջկա հետ: Քաջանց թագավորը և նրա տղան հիշեցնում են քաջ Վահագնին, Աստղիկ թագավորը՝ Աստղիկ դիցուհուն, որը Վահագնի սիրուհին էր (Ագաթանգեղոս 809. Վահագն-Աստղիկ զույգը համապատասխանում է հունական Արես-Աֆրոդիտե զույգին և թերևս ձևավորվել է հելլենիստական ազդեցությամբ): Մյուս կողմից, քաջանց թագավորն առավել հայտնի է որպես Սանասարի կնոջ՝ Դեղձունի հայր և այսպիսով, էպոսի հաջորդ սերունդների հերոսների՝ Մեծ Մհերի, Դավթի և Փոքր Մհերի նախնի: Քրիստոնեական ժամանակների մի լեգենդի համաձայն, ջրհեղեղից հետո Նոյն ունենում է մեկ որդի և դուստր, Մանիտոն և Աստղիկ անուններով, որոնց թաքցնում է աստծուց, ինչի հետևանքով նրանք աներևութանում ու քաջք են դառնում: Նրանցից են, իբր, սկիզբ առնում քաջքերը[35]: Պարզ է, որ այստեղ մենք գործ ունենք մի հին առասպելի ձևափոխված տարբերակի հետ: Պետք է կարծել, որ քաջքերը, հնում՝ քաջերը, համարվել են Վահագնի և Աստղիկի սերունդը: Եվ նրանց մասին է, որ պատմում է «Սասնա ծռերը», այլ կերպ՝ «Ջոջանց տունը», որոնց որոշակի կարող է համապատասխանել և «Քաջանց տունը»[36]:

Այս վերակազմությունն իր հիմնավորումն է ստանում Յարոսլավ Վասիլկովի վերջերս հրատարակված աշխատություններում[37]: «Սասնա ծռերի» և հնդկական «Մահաբհարատա» էպոսների համադրությունը ցույց է տալիս, որ

[31] **Պետրոսյան** 2010, **Petrosyan** 2018:
[32] **Lincoln** 1991, 131–137;
[33] **Աճառյան** 1962, 9, **Schmitt** 1984, 322–323:
[34] ՍԾ Ա, 1027 հտն:
[35] **Ալիշան** 1895, 208. **Աբեղյան** Է, 85:
[36] **Օրբելի** 1961, III:
[37] **Васильков** 2018, 2019.

հայկական և հնդկական էպոսների շատ մոտիվներ արտացոլում են վաղնջական ռազմական եղբայրությունների իրողությունները: Ներկայացնենք հեղինակի որոշ փաստարկներ: Այսպես, «Սասնա ծռերի» բոլոր մեծ հերոսները՝ Սանասարը, Բաղդասարը, Մեծ Միհրը, Դավիթն ու Փոքր Միհրն իրենց համարյա բոլոր սխրագործությունները կատարում են մանուկ կամ պատանի հասակում: Այդ տարիքում նրանք չեն վերահսկում իրենց դյուցազնական ուժը և երբեմն վայրի արարքներ են թույլ տալիս իրենց: Էպոսի հերոսների կենսագրության մեջ շեշտվում է նրանց՝ համայնքից վտարման թեման (խելահեղ արարքների պատճառով): Այսպես, Սանասարն ու Բաղդասարը կառուցում են իրենց քաղաք Սասունը հեռավոր և ամայի մի վայրում (ինչպես պանդավաներն իրենց քաղաքը «Մահաբհարատայում»): Սա ցույց է տալիս, որ հայոց մեջ երկար ժամանակ գոյատևել են պատանեկան սոցիալ-տարիքային միավորումները, ինչը վկայում են նաև ազգագրական տվյալները[38]: Ռազմական եղբայրությունների ինստիտուտը հնարավորություն էր տալիս ըստ հարկի վերահասցեագրել պատանեկան ագրեսիվությունը և նրա կրողներին դուրս բերել բնակավայրի սահմաններից համայնական տարածքի ծայրամաս: Ի միջի այլոց, քաջքերը սովորաբար ապրում են լեռներում և անտառապատ ձորերում[39], այնտեղ, որտեղ լեռնային երկրներում կարող էին բնակվել պատանեկան եղբայրությունների անդամները: «Սասնա ծռերի» յուրաքանչյուր հերոսի կենսագրություն փաստորեն հանգում է մանկությանն ու պատանեկությանը, ավարտվելով ամուսնությամբ և որդի ունենալով, որից հետո հերոսին մնում է մեռնել կամ դուրս գալ իր վերջին կռվին (ամուսնությունից հետո, երբ հերոսը տեղափոխվում է հաջորդ սոցիալական դաս, էպոսը կորցնում է նրա նկատմամբ հետաքրքրությունը և շուտով հաղորդում նրա մահվան մասին): Հերոսի զինակիցները, եթե կան, դեռահաս պատանիներ են: Հենց 40 ազապ լաճերի ու 40 ազապ աղջիկների հետ է հերոսը (Դավիթը, Փոքր Միհրը) խրախճանք անում, նռան գինի խմում: Այդ թիվը համադրելի է եղբայրության անդամների թվի, իսկ էպոսի հերոսների մշտական խորհրդատուն՝ Քեռի Թորոսի կերպարը՝ եղբայրության ուսուցիչ-դաստիարակի կերպարի հետ: Հերոսների *ծուռ* կոչումը կարող է բնորոշել նրանց՝ մոլեգնության հասնելու ընդունակությունը, որը վերացնում է մահվան սարսափը և հաղթանակ ապահովում մարտում:

---

[38] **Варданян** 1981.

[39] **Աբեղյան** Ա, 86:

Ի միջի այլոց, *ծուռ* բառի նշանակություններից են «խենթ» և «քաջ»[40]: Ընդհանրապես, առասպելաբանական կերպարների անվանումները հաճախ են տաբուավորվում, ինչի հետևանքով էլ նրանց կոչում են այլևայլ նոր ձևերով, ինչպես քաջքերը՝ «մեզնից լավեր» և այլն[41]: Եվ *ծուռ* կոչումը կարծես թե մի տաբուավորված տարբերակն է ավելի հնից հայտնի և ճոխ ներկայացված *քաջ* բառի, որով կոչվել է քաջ Վահագնի պատանեկան զորքը[42]:

***Խուռիական կապեր***

Մենք մեր աշխատանքներում փորձել ենք հիմնավորել, որ Սանասարը Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն առասպելների համատեքստում խուռիական ամպրոպի աստված Թեշուբի ժառանգն է[43]: Նախ, Սասունը հնում մտնում էր Շուբրիա թագավորության մեջ, որի մ.թ.ա. XI–VII դարերի արքաների անունների մեծ մասը պարունակում է Թեշուբ տարրը (Ligi-Tešub, Šerpi-Tešub, Kali-Tešub, Kili-Tešub, Šadi-Tešub, Ḫu-Tešub, Ik-Tešub, [...]gi-Tešub)[44]: Ըստ այդմ, Թեշուբը եղել է Շուբրիայի գլխավոր աստվածը: Թեշուբի սաղմնավորումը ներկայացվում է այսպես: Կումարբի աստվածը, աստվածների արքան, գահընկեց անելով իր նախորդին՝ երկնքի աստված Անուին, կուլ է տալիս նրա «այրականությունը» և այդպիսով հղիանում Թեշուբով ու նրա եղբայրներով՝ Արանցախ (Տիգրիս գետն է) և Թաշմիշու աստվածներով[45]: Ակնհայտ է, որ Տիգրիսի աստծու և նրա երկվորյակ եղբայրների ծնունդը պետք է տեղայնացվի Տիգրիս գետի ակունքներից մեկում: Սա միանգամայն համադրելի է «Սասնա ծռերի» առաջին հերոսների պատմությանը՝ Ծովինարը աղբյուրից խմում է մեկ ու կես բուռ ջուր և հղիանում երկվորյակ Սանասարով և

[40] **Սուքիասյան** 1967, 293:

[41] **Աբեղյան** Է, 86:

[42] Պարսկերեն kæǰ նշանակում է «ծուռ»: Կարելի է կարծել, որ հայերեն որոշ բարբառներում *քաջն* իմաստավորվել է ըստ այդ բառի որպես *ծուռ*, որը և դարձել է Սասունի հերոսների քաջի համարժեք կոչումը: Բայց այդ պարսկերեն բառը հայ բարբառներ չի մտել, այն չկա նաև «Սասնա ծռերի» նախնական տարածման շրջանների բնակիչներին լավ ծանոթ թուրքերենում և քրդերենում: Ինչևէ, ասվածը շատ պարզ կարող է բացատրել ծուռ և քաջ բառերի այս հոմանշության ծագումը: Ի միջի այլոց, *դալի* «խենթ, գիժ» են կոչվել նաև Քյոռօղլու ընկերները (ավազակախմբի անդամները), որը, հաշվի առնելով այդ էպոսում հայկական տարրի էական դերը, կարող է հայկական ազդեցության արդյունք համարվել:

[43] **Petrosyan** 2002, 20–22. **Պետրոսյան** 2018, 186–187:

[44] **Gelb** 1944, 82–83. **Հմայակյան** 1990, 43:

[45] **Hoffner** 1990, 40 f. **Иванов** 1977, 114 сл.

Բաղդասարով, որոնք հետագայում կառուցում են իրենց քաղաք Սասունը Տիգրիս գետի վտակներից մեկի ակունքում:

Թեշուբի մասին ամենահայտնի առասպելը «Ուլլիկումմիի երգն» է: Երբ նա դառնում է աստվածների արքա, նախորդ արքան՝ նրա ծնող Կումարբին դավեր է նյութում, փորձելով գահընկեց անել նրան: Կումարբին բեղմնավորում է «սառը լճի» «մեծ ժայռը», որը ծնում է քարե հրեշ Ուլլիկումմիին: Աստվածները կռվում են հրեշի դեմ, բայց նա այնքան մեծ է, որ չեն կարողանում վնասել նրան: Առասպելի վերջը չի պահպանվել, բայց այն հավանաբար պետք է ներկայացներ Թեշուբի վերջնական հաղթանակը[46]: Այս առասպելը տեղայնացվում է Կիլիկիայում, բայց, քանի որ խուռիների հին հայրենիքը եղել է Հայկական լեռնաշխարհում, ապա այն պետք է ունենար տեղայնացումներ նաև այնտեղ[47]: Եվ հավանական տեղայնացումներից մեկը կարող էր լինել Այրարատի Գեղարքունի (հնում՝ Գեղաքունի) գավառում՝ ուրարտական աղբյուրների Uelikuni/Uelikuḫi երկրում, որի անունը համադրելի է Ուլլիկումմիի անվան, իսկ նրա տարածքներում կենտրոնացած վիշապ քարակոթողները՝ կերպարի հետ[48]:

Հայկական լեռնաշխարհում մ.թ.ա. III հազարամյակի կեսից հետո ի հայտ են գալիս հնդեվրոպական վերակազմությունների հետ համադրելի մշակույթ կրող ցեղեր. այստեղ են կենտրոնացած միայն Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ և նույն դարաշրջանից թվագրվող վիշապաքարերը, որոնք կարող են գնահատվել որպես հնդեվրոպական մտքի ստեղծագործություններ[49]: Թեշուբի ցիկլի խուռիական առասպելները չափազանց նման են հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի կռվի առասպելներին, և հավանական է նրանց վրա հնդեվրոպական ազդեցությունը: Ընդ որում, և՛ Թեշուբի ու նրա ուրարտական զուգորդ Թեյշեբայի և՛ Ուլլիկումմիի անունները, հնարավոր է, որ հնդեվրոպական փոխառություններ են, և, դատելով հնչյունաբանությունից, հավանական է նրանց հայկական ծագումը[50]: Հաշվի առնելով Վահագնի՝ Թեշուբի հետ համադրելի եռվորյակային ծագումը և նրա պաշտամունքի կենտրոն Տարոնի՝ Թեշուբի պաշտամունքի երկրի՝ հին Շուբրիայի տարածքում գտնվելը, կարելի է ասել, որ «Վահագնի երգի» աստծու՝

[46] **Güterbock** 1951. **Hoffner** 1990, 52–60. **Иванов** 1977, 125–140.

[47] **Haas** 1994, 83; **Абрамян** 2013, 19–20; **Պետրոսյան** 2019, 149, **Բոբոխյան** 2019:

[48] **Պետրոսյան** 2019, 149:

[49] **Պետրոսյան** 2015, 2019, **Մարտիրոսյան** 2015:

[50] **Petrosyan** 2012, 147–151.

Վահագնի հնդեվրոպական նախատիպի և Թեշուբի կերպարներն ուղղակի նույնական են (եղած տարբերությունները կարող են բացատրվել կերպարների ավանդման ժամանակագրական մեծ տարբերությամբ):

***Ազգածին ավանդությունը, «Վիպասանքը» և «Սասնա ծռերը»***

Վերի քննարկումից հետևում է, որ այս էպոսները ստեղծվել են մեկ միասնական նախատիպից և ունեն ընդհանուր ծագում: Նրանց հիմքում ընկած է ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ վիշապի մենամարտի առասպելը, որը պատմականանալով և վիպականանալով տարբեր սյուժեների հիմք է դարձել: Բայց այդ ստեղծագործությունները ձևավորվել են ոչ միայն մեկ առասպելաբանական հիմքի, այլ մեկ ընդհանուր նախատիպի՝ սկզբնական էպիկական պատմության հիման վրա:

Ըստ ազգածին ավանդության, հայոց նախահայր Հայկը գալով Հայաստան հաստատվում է Վանա լճի հյուսիսարևմուտքում՝ Հարք գավառում: Հարքի հարավում է գտնվում Նեմրութ լեռը, որի վրա է, ըստ լեգենդների, թաղված Հայկի հակառակորդ Բելը[51]: Նեմրութի հրաբխային խառնարանը ամենամեծն է Արևելյան կիսագնդում[52], և այդ ահռելի հրաբուխը, անկասկած, հզոր ազդեցություն պետք է ունենար հին մարդկանց վրա: Ըստ այդմ, Բելի առասպելական նախատիպը կարող է պատկերացվել հրաբխային լեռան տակ բանտված հունական Տիփոնի տիպի մի հրեշ՝ վիշապ, որը միաձուլվել է Բաբելոնի մեծ աստված Բել-Մարդուկի կերպարին: Հայկի որդի Արամանյակը տեղափոխվում է Արարատյան դաշտ, որտեղ նրա որդի Արամայիսը կառուցում է առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը: Սա հիշեցնում է հնդեվրոպական պատանեկան խմբերի՝ ցեղի ծայրամասային տարածքներում հաստատվելու ավանդույթը, իսկ Արամանյակ և Արամայիս անունների նմանությունն ակնարկում առասպելի նախնական տարբերակում նրանց երկվորյակներ լինելը[53]: Ազգածին ավանդությունը վերջանում է Հայաստանը բոլոր կողմերից ընդարձակող մեծ ռազմիկ Արամ նահապետի հաղթանակների և նրա որդի, «մեռնող և հառնող աստծու» հատկանիշներով օժտված Արա Գեղեցիկի պատմությամբ:

«Վիպասանքի» գործողությունները տեղի են ունենում ազգածին ավանդության նույն թատերաբեմ Արարատյան դաշտում՝ Մասիսի մերձակայքում:

---

[51] **Ղանալանյան** 1969, 72–73:

[52] **Հակոբյան** և այլք, 1991, 976, լեռան վերջին արտաժայթքումները տեղի են ունեցել 1352 և 1441 թվականներին:

[53] **Պետրոսյան, Տիրացյան** 2012, 171:

Տիգրանից սերունդներ հետո Հայաստանում իշխում է Երվանդ արքան, ամպրոպի աստծու հատկանիշներով օժտված մի հերոս, որն իր եղբայր Երվազի հետ հանդես է գալիս որպես երկվորյակային կերպար[54]: Երվանդը կառուցում է նոր մայրաքաղաք՝ Երվանդաշատը: Երվանդին հաջորդում է մեծ արքա Արտաշեսը և նրա որդի, «մեռնող և հառնող հերոսի» հատկանիշներով Արտավազդը:

Ըստ Սասունի էպոսի վաղնջական, XVI դարից հայտնի քրդական տարբերակի` Սասունի իշխողների տոհմի հիմնադիրներ Զիադդինը և Իզադդինը, այսինքն` Սանասարի և Բաղդասարի համապատասխան կերպարները, ծագում են Խլաթից՝ Նեմրութ լեռան ստորոտին գտնվող նշանավոր քաղաքից[55]: Էպոսի մեծ հերոսը Դավիթն է, Մսրա մելիքին հաղթողը, իսկ վերջին՝ «մեռնող և հառնող» հերոս Փոքր Միհերը փակվում է «Միհերի դռան» քարանձավում:

Տիգրանը և Սանասարը հանդես են գալիս որպես ամպրոպի աստծու (Վահագնի) վիպական փոխակերպումներ, երկու վեպերում էլ էական դեր են կատարում երկվորյակները (Երվանդ և Երվազ, Սանասար և Բաղդասար), որոնք նոր քաղաքների հիմք են դնում (Երվանդաշատ, Սասուն), և երկուսն էլ ավարտվում են ժայռի մեջ, քարանձավում փակված կերպարներով (Արտավազդ և Միհեր)[56]: Մասիսը կոչվել է Սեաւ լեառն և Մութն աշխարհ[57], իսկ Սանասարը, Բաղդասարի հետ, կառուցում է Սասունը Սև սարում[58]: Ըստ այդմ, և՛ «Վիպասանքի» և՛ «Սասնա ծռերի» գործողությունները կենտրոնացած են երկու «Սև սարերի» շուրջը, ինչը նորից ցույց է տալիս երկու վեպերի միասնական ծագումը[59]:

---

[54] **Հարությունյան** 2000, 105–111, 341–348:

[55] **Шараф-хан** 1967, 403–404, **Հարությունյան, Բարթիկյան** 1975, **Petrosyan** 2002, 73: Ընդհանրապես, «Սասնա ծռերում» այդ քաղաքը հանդես է գալիս որպես էպոսի հերոսների հակառակորդների կենտրոն. Մեծ Միհերը սպանում է քաղաքի թագավոր Սիպտակ դևին, Դավիթին սպանում է Խլաթի արքայադուստրը (կամ նրա դուստրը), իսկ Փոքր Միհերն ավերում է Խլաթը (հիշենք, որ Նեմրութի հրաբուխը հնում վիշապային կերպարի տեղայնացում պիտի լիներ):

[56] Հայկական էպոսների միասնական ծագման և ընդհանուր գծերի վերաբերյալ տե՛ս **Պետրոսյան** 1997, 2020, **Petrosyan** 2002:

[57] **Աբեղյան** Ա, 136, Է, 185:

[58] **Աբեղյան** Ա, 333:

[59] **Պետրոսյան** 2008, 171:

***Եզրակացություններ***

Այսպիսով, «Վիպասանքը» և «Սասնա ծռերը» կարող են դիտվել որպես Հայկի սկզբնական գավառից՝ Հարքից երկվորյակների հեռանալու և նոր վայրերում՝ Արարատյան դաշտում ու Սասունում հաստատվելու պատմություններ, երկուսն էլ ստեղծված միևնույն սխեմայով. 1. երկվորյակները հեռանում են իրենց նախնական օրրանից և հիմնադրում իրենց քաղաքը (նոր երկիրը) հեռավոր մի ծայրամասում, 2. նրանց հաջորդում է երկիրը հզորացնող մեծ հերոսը, 3. պատմությունն ավարտվում է «մեռնող և հառնող» հերոսով: Կարելի է նկատել, որ Հայկի՝ Հայաստանում հաստատվելու պատմությունը ևս ստեղծված է նույն սխեմայով՝ Հայկը գալիս է Հայաստան հեռվից (Բաբելոնից), հաստատվում Հարքում, ուր կառուցում է Հայկաշեն գյուղը, իսկ նրա և Բելի կռվի պատմությունը, ակնհայտորեն, ամպրոպային վիշապամարտի առասպելի վիպականացած դրսևորումներից մեկն է[60]: Հատկանշական է, որ բոլոր երեք դեպքերում էլ վեպի սկզբնավորումը կարող է դիտվել որպես հնդեվրոպական ցեղերի կողմից նոր տարածքներ յուրացնելու մեխանիզմի վիպական արտացոլում[61]:

## ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

**Աբեղյան Մ.** 1966, 1975, Երկեր, հ. Ա, 572 էջ, հ. Է, 604 էջ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

**Ալիշան Ղ.** 1895, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, Մխիթարեան տպարան, 523 էջ:

**Աճառյան Հ.** 1962, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ե, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 384 էջ:

**Բոբոխյան Ա.** 2019, Կունտարա սրբավայրը և կունկունուցի քարը, Վիշապը հեքիաթի եվ իրականության սահմանին, Երևան, Հնագիտության եվ ազգագրության ինստիտուտի հրատարակչություն, էջ 450–461:

**Դալալյան Տ.** 2004. Օսական Վարխագի և հայկական Վահագնի մասին, Հայ ժողովրդական մշակույթ XII, Երևան, Մուղնի հրատարակչություն, էջ 37–39:

**Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Բարսեղյան Հ.** 1991, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 3, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 992 էջ:

---

[60] Հայկի և ամպրոպի աստծու կերպարային կապերի վերաբերյալ տե՛ս **Հմայակյան** 1992, **Պետրոսյան** 2013:

[61] Հմմտ. **Petrosyan** 2002, 71–77:

**Հարությունյան Ս.** 1987, Հնդեվրոպական տաղաչափության մի քանի առանձնահատկությունների դրսևորումները հայ հին բանաստեղծության և բանահյուսության մեջ, Պատմաբանասիրական հանդես, № 4, էջ 48–60:

**Հարությունյան Ս.** 2000. Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, Վահե Սեթյան տպարան, 527 էջ:

**Հարությունյան Ս., Բարթիկյան Հ.** 1975, «Սասնա ծռերի» արձագանքները «Շարաֆ նամեում», ՊԲՀ, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., № 2, էջ 90–104:

**Հմայակյան Ս.** 1990, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, ԳԱ հրատարակչություն, 192 էջ:

**Հմայակյան Ս.** 1992, Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում, ՊԲՀ, ՀՀ ԳԱ հրատ., № 1, էջ 125–132:

**Հովհաննիսյան Հ.** 1990, Հայ հին դրաման և նրա պայմանաձևերը, Երևան, ԳԱ հրատ., 297 էջ:

**Ղանալանյան Ա.** 1969, Ավանդապատում. Երևան, Երևան, ԳԱ հրատ., ճկզ+ 532 էջ:

**Մարտիրոսյան Հ.** 2015, Լեռնային ակունքի ֆառնը, արշալույսի դիցուհին և գլխի ու մորթու զոհաձեսը վիշապակոթողների իմաստաբանական հենքում, Վիշապ քարակոթողները, Երևան, «Գիտություն», էջ 136–170:

**Պետրոսյան Ա.** 1997, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները. «Վան Արյան», Երևան, 96 էջ:

**Պետրոսյան Ա.** 2001, Թուխ մանուկ. հնագույն ակունքները. Թուխ մանուկ. Երևան, «Հայաստան», էջ 21–43:

**Պետրոսյան Ա.** 2004, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները. Պատմաբանասիրական հանդես, 2, ՀՀ ԳԱ հրատ., էջ 205–233:

**Պետրոսյան Ա.** 2008, Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը. Պատմաբանասիրական հանդես, ՀՀ ԳԱ հրատ., 2, էջ 156–177:

**Պետրոսյան Ա.** 2010, Հայկական վիշապամարտի երկու հակադիր կերպարներ, Պատմաբանասիրական հանդես, ՀՀ ԳԱ հրատ., 2010, 1, էջ 189–196:

**Պետրոսյան Ա.** 2013, Հայկ նահապետի կերպարը. հնդեվրոպական և հինարևելյան առնչություններ. Հայկազունիներ, Երևան, «Գիտություն», էջ 153–160:

**Պետրոսյան Ա.** 2018, Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն դիցարանների մեծ աստվածները և նրանց վիպական ժառանգները. Բիայնիլի-Ուրարտու. աստվածներ, տաճարներ, պաշտամունք. Երևան, ՀԱԻ հատ., էջ 163–206:

**Պետրոսյան Ա.** 2019, Հին հնդեվրոպական օձ-վիշապը հայկական ավանդույթում եվ վիշապ քարակոթողները. Վիշապը հեքիաթի եվ իրականության սահմանին, Երևան, Հնագիտության եվ ազգագրության ինստիտուտի հրատարակչություն, էջ 146–156:

**Պետրոսյան Ա.** 2020, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները 2, Երևան, ՀԱԻ հրատ., 264 էջ:

**Պետրոսյան Ա., Տիրացյան Ն.** 2012, Հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն, Պատմաբանասիրական հանդես, 1, ՀՀ ԳԱ հրատ., էջ 169–184:

**Պետրոսյան Հ.** 2013, Հայ ինքնության խորհրդանշանները և դրանց մերօրյա դրսևորումները. տապանակիր լեռը և կորուսյալ դրախտը, Հայկական ինքնության խնդիրները 21-րդ դարում, Գիտաժողովի նյութեր, Երևան, ԵՊՀ հրատ., էջ 123–138:

**Պետրոսյան Ս.** 1981, *«Վահագնի երգի» ակրոստիքոսների վերականգնման և վերծանման փորձ.* Լրաբեր Հասարակական Գիտությունների, № 4:

**Պետրոսյան Ս.** 1997, Արեգակի առասպելաբանական ըմբռնման արտացոլումը Թումանյանի և Չարենցի երկերում. Չարենցյան ընթերցումներ Գյումրիում, Գյումրի, Բարձրագույն դպրոց, էջ 108–122:

**Ջահուկյան Գ.** 2010, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երևան, Ասողիկ, 820 էջ:

**ՄԾ Սասնա ծռեր,** հ. Ա, Երևան, Պետական հրատարակչություն, 1936, 1128 էջ:

**Սարգսյան Գ.** 1966, *Հելլենիստական* դարաշրջանի *Հայաստանը և Մովսես Խորենացին,* Երևան, ԳԱ հրատ., 258 էջ:

**Սուքիասյան Ա.** 1967, Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 685 էջ:

**Օրբելի Հ.** 1961, Նախաբան, Սասունցի Դավիթ. հայկական ժողովրդական էպոս, Երևան, Հայպետհրատ, էջ III–LXI:

**Абрамян Л.А.** 2013, Прикованный герой: перекрывающиеся ландшафты и мифы, Comparative Studies on Regional Powers, 2, с. 5–25.

**Варданян Л.М.** 1981 Традиции мужских возрастных групп у армян (конец XIX начало XX в.). Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, № 12, с. 85–142.

**Васильков Я.В.** 2018, О ключевом термине армянского эпоса «Сасунские безумцы» в связи с индо-армянскими эпическими параллелями, Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXII, СПб., «Наука», с. 292–301.

**Васильков Я.В.** 2019, Армянский эпос о неистовых сасунцах и индийская «Махабхарата»: сходство этнографического субстрата., Археология, этнография и антропология Евразии, 2019, с. 140–147.

**Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.** 1984, Индоевропейский язык и индоевропейцы, Тбилиси, изд-во Тбилисского университета, 1330 с.

**Иванов В.В.** 1969, Использование для этимологических исследований однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках, Этимология 1967, с. 40–56.

**Иванов В.В.** (пер.) 1977, Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, Москва, «Художественная литература», 318 с.

**Иванов В.В.** 1983, Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну, Պատմա-բանասիրական հանդես № 4, с. 22–43.

**Иванов В.В.** 1986, О мифопоэтических основах латышских дайн. Балто-славянские исследования, 1984, с. 3–28.

**Иванов В.В.** 1999, Теория анаграмм в индоевропейском стихе, Избранные труды по семиотике и истории культуры, т. 1, М., Языки русской *культуры, с.* 617–627.

**Иванов В.В., Топоров В.Н.** 1974, Исследования в области славянских древностей, Москва, «Наука», 340 с.

**Петросян А.Е.** 1987, Отражение индоевропейского корня *u̯el- в армянской мифологии. Вестник общественных наук АН Арм. ССР, 1, с. 56–70.

**Саркисян Г.Х.** 1966, Обожествление и культ царей в древней Армении, Вестник древней истории, № 2, с. 3–26.

**Соссюр Ф.** де 1977, Труды по языкознанию, Москва, «Прогресс», 696 с.

**Топоров В.В.** 1977, Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, Պատմա-բանասիրական հանդես, 3, с. 88–106.

**Шараф-хан** 1967, Шараф-Наме (пер. Васильева, Е. И.), Москва, «Наука», 1026 с.

**Эмин Н.О.** 1873, Вахагн-Вишапаках армянской мифологии есть Индра-Vritrahan Ригведы, СПб., тип. Имп. Акад. наук. 17 с.

**Daryaee T.** 2020. The Serpantine Man in Iranian Myth, F. Shervin (ed.), Zaraθuštrōtəma: Zoroastrian and Iranian Studies in Honour of Philip G. Kreyenbroek (Ancient Iran Series 10). Irvine: Jordan Center for Persian Studies, 107-113.

**Dumézil G.** 1994. Le roman des jumeaux. Paris: Gallimard, 337 p.

**EIr** Encyclopaedia Iranica, 1985-

**Gelb I.J.** 1944, Hurrians and Subareans. Chicago, Chicago University Press, XV+128 p.

**Gulbenkian R., Berberian H.** 1971, La legende de David de Sasoun d'après deux voyageurs Portugais du XVI[e] siècle. Revue des études arméniennes t. VIII, 175–188.

**Güterbock H.G.** 1951, The Song of Ullikummi: Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian myth, Journal of Cuneiform Studies, Vol. 5, No. 4, 135–161.

**Haas V.** 1994, Geschichte der hettitischen Religion. Leiden, New York, Köln, 1031+137 Abbildungen.

**Hoffner H.A.** 1990, Hittite Myths, Atlanta, Georgia, Society of Biblical Literature, 92 p.

**Ivanov V.V.** 2011, A Probable Structure of a Protoform of the Ancient Armenian Song of Vahagn, Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, N 6/1, 7–23.

**Kershaw K.** 2000. The One-eyed God. Odin and the (Indo-)Germanic Männerbunde. JIES Monograph 36. Washington D.C., 306 p.

**Le Strange G.** 1905, The Lands of Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur, New York, Cosimo Classics, 572 p.

**Lincoln B.** 1991, Death, War, and Sacrifice. Chicago, London, Chicago University Press, 289 p.

**Mallory J.P.** and **Adams D.Q.** (eds) 1997, Encyclopedia of Indo-European Culture, London and Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 829 p.

**Petrosyan A.Y.** 2002, The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, Journal of Indo-European Studies Monograph No 42. Washington DC, Institute for the Study of Man, 236 p.

**Petrosyan A.Y.** 2011, Armenian Traditional Black Youths: the Earliest Sources. Journal of Indo-European Studies. Vol. 39, 3 & 4, 342–354.

**Petrosyan A.Y.** 2012, The Cities of Kumme, Kummanna and their God Teššub / Teišeba. Archaeology and Language: Indo-European Studies Presented to James P. Mallory. Journal of Indo-European Studies Monograph 60, 141–155.

**Petrosyan A.Y.** 2016, Indo-European *wel- in Armenian mythology. Journal of Indo-European Studies, 1–2, 129–146.

**Petrosyan A.Y.** 2016a, Biblical Mt. Ararat: Two Identifications. Comparative Mythology, 2016, Vol. 2/1, 68–80.

**Petrosyan A.Y.** 2018, From Armenian Demonology: the K'ajs, Journal of Indo-European Studies 46, 206–218.

**Schmitt R.** Iranische Namenschichten und Namentypen bei altarmenischen Historikern, Beiträge zur namenforschung. 1984. № 19, 317–331.

**Schwartz M.** 2012, Transformations of the Indo-Iranian Snake-man: Myth, Language, Ethnoarcheology, and Iranian Identity, Volume 45/2, 275–279.

**Starobinski J.** 1971, Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure, Paris, Gallimard, 168 p.

**West M.L.** 2007, Indo-European Poetry and Myth, Oxford, *Oxford* University Press, 525 p.

# «ПЕСНЬ ВАХАГНА» И АРМЯНСКИЙ ЭПОС
## (НОВАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ФОРМИРОВАНИИ АРМЯНСКОГО ЭПОСА)

ПЕТРОСЯН А.

### Резюме

***Ключевые слова:*** индоевропейская мифология. армянская мифология, «Песнь Вахагна», армянский эпос, народные легенды, «Випасанк», «Сасунские безумцы».

Многократные повторы звукосочетания erk в древнеармянском гимне о рождении бога грозы и войны Вахагна рассматриваются в качестве анаграммы слова erku «два» с аллюзией на двойственность. А в выражении cov cirani «пурпурное море» можно увидеть анаграмму имени Covinar, матери эпических близнецов Санасара и Багдасара, первых героев эпоса «Сасунские безумцы» (мифологической персонификации пурпурного небесного моря). Образ Санасара, старшего близнеца, основоположника рода героев, восходит к Вахагну. Та же картина рождения мифологических близнецов повторяется и в эпосе «Випасанк». Подробный анализ указывает на то, что все древние народные эпические произведения армян (этногоническое сказание, «Випасанк» и «Сасунские безумцы») восходят к одному источнику – мифу о боге грозы и его последователях – членах молодежных воинских братств.

# “THE SONG OF VAHAGN” AND THE ARMENIAN EPIC
## (A NEW VIEWPOINT ON THE ORIGIN AND FORMATION OF THE ARMENIAN EPIC)

PETROSYAN A.

### Summary

***Keywords:*** Indo-European mythology, Armenian mythology, “The Song of Vahagn”, the Armenian epic, national legends, “Vipasank”(Novels), “Daredevils of Sassoun”.

Multiple recurrences of the sound combination *erk-* in the ancient Armenian hymn on the birth of Vahagn, the god of thunder and war, can be considered an anagram of the word *erku* (two) with an allusion to twins. Moreover, in the expression *cov cirani* (purple sea) one can see an anagram of Covinar, the name of the mother of the epic twins Sanasar and Baghdasar, first heroes of the epic "Daredevils of Sassoun". In this context it becomes obvious that the image of Sanasar, the elder of the twins, founder of the dynasty of heroes, directly goes back to Vahagn. The same picture of the birth of mythological twins occurs in the ancient epic “Vipasank”. A detailed analysis shows that the folk epics of ancient Armenia – the ethnogonic tradition, “Vipasank” and “Daredevils of Sassoun” – have derived from one source, the myth of the thunder god and his followers, members of the young warriors’ fraternity.

**ESTER KHEMCHYAN***

*PhD of Philology*

*Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA*

ekhemchyan@yandex.ru

DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-168

# ARMENIAN NARRATIVES OF THE TWO-HORNED ALEXANDER AND THEIR RITUAL-LEGENDARY SOURCES

***Keywords:*** horned king, barber, motif, story, divine origin, myth, belief.

### *Introduction*

There are often realistic tales and stories in the Armenian epic folklore built around the horned king motif. According to the international classification of the tale types by Antti Aarne and Stith Thompson, the horned Alexander narratives correspond to the ATU782 motives (F511.2.2 – Person with ass's (horse's) ears, N465 – Secret physical peculiarity discovered by barber, D1316.5 – Magic speaking reed (tree) betrays secret)[1].

Usually the horned king motif is associated with the name of Alexander the Great. That is why he is called the two-horned Alexander or, in the Oriental way, Iskandar Zulkarnain[2].

### *Horned-king Motif*

The two-horned Alexander motif has the following narrative development in the Armenian folklore: Alexander the Great[3] (King Iskandar[4], Iskandar Boghar[5],

---

* *Հոդվածը ներկայացվել է 02.09.21, գրախոսվել է 20.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] **Uther** 2011, 441.

[2] FAV:9715,01–9715,01; **Ղազիյան** N 2, 87; FAVI: 1706,01–1706,01; FFVIII: 2571,01–2585,00; **Կարապետյան,** 9–10; **Ղազարյան,** 28; ՀԱԲ h. 20, 1999, 143; КС 1989, 296; КЧ 1984, 54–55; СПИ 1990, 252; ГНС 195: 331; ТС 1961, 400:

[3] FAV:9715,01–9715,01; FAVI: 1706,01–1706,01; FFVIII:2571,01–2585,00.

[4] **Ղազարյան,** 28:

[5] **Կարապետյան,** 9–10:

Iskandar Agha[6], Jilghar Iskandar[7]) is presented in Armenian narratives differently. In some variations he has one horn on his head, whereas in others his image is depicted with two horns. There is no explanation in the narratives why the king is horned. He hides his horn (or horns) in his hair and orders to decapitate the barber (in some variants – barber, shave-man, dallak or parikmakher- hairdresser in Russian), the only person who is aware of the secret. The last barber (in variations – a 60-year old man or a young and handsome boy or a middle-aged man) asks the king to spare his life, promising to keep the secret. The king yields to the barber's request, showing either respect to his old age, or regretting the young age and comeliness of the barber, or taking pity towards his family members. However, keeping the secret makes the barber suffer, his belly swells, ready to blow up. The barber addresses various doctors, but in vain. In the end, on the advice of a doctor or a wise man, the barber understands that he should trust the secret to a pit (a well) in a deep forest, in a deserted place in the countryside. The barber tells the secret: "there is a horn on the head of Iskandar"[8], "Alexander the Great has a horn"[9], "Iskandar Boghar has a horn"[10], "The king Iskandar has a horn"[11], "Jilghar Iskandar has a horn"[12], and a reed comes out from the pit, and the shepherd that is passing by, cuts the reed, makes a reedpipe from it and plays. The reedpipe plays just one melody "Alexander the Great has a horn". In one of the variations, a flower comes out from the pit that resembles "the head of Iskandar Agha with a couple of horns on it"[13]. Thus, the secret is revealed. In some variations, the king is defamed and mocked as an invalid person, in others the king punishes the perjurer, while in one of them a moral is made: "you cannot entrust your secret even to the ground"[14].

In the Armenian epic folklore sometimes the motif of the two-horned king is attributed to Shah Abbas[15] or some unnamed horned king[16], however those are

---

[6] **Ղազիյան,** 87:
[7] ՀԱԲ, հ. 20, 1999, 143:
[8] FAV:9715,01–9715,01:
[9] FFVIII: 2571,01–2585,00:
[10] **Կարապետյան,** 9:
[11] **Ղազարյան,** 28:
[12] ՀԱԲ, հ. 20, 1999, 143:
[13] Ղազիյան, 87:
[14] FFVIII: 2571,01–2585,00:
[15] FFIV:1743,01–1744,00; FEI: 7215–7227:

exceptions or casual expressions. Shah Abbas, even being a famous folklore character, and the Shah Abbas narratives being widely spread, however he could not act as a horned king since the folkloric Shah Abbas, like the folkloric Alexander has the specific motives attributed to him, and the above-mentioned motif is not among them.

It is common to consider the origin and the basis of the horned king motif in the legend of the king Midas who had ass's ears[17], that has originated and been formed in Asia Minor and Ancient Greece[18]. The legend of Midas, spreading the west and the east, has been transformed, acquiring a new quality. In the west the legend kept the motif of the king with ass's or goat's ears, while spreading towards the east the two-horned king's motif is becoming more dominant in the variations of the legend, where the king is named and called Iskander Zulkarnain. That means that the horned king motif was attached to the character of Alexander the Great but in the oriental oral tradition Alexander was two-horned and had the nickname Zulkarnain. Moreover, the Arabic (Syrian) legend about two-horned Alexander was also included in the Koran[19], the holy book of the Muslims, and Iskander was depicted as a legendary Muslim character[20]. The interpreters of the Koran gave a large and important place to Alexander the Great as he was (and still is) considered to be one of the prophets of Muhammad[21].

First of all, the stories left by biographers and the contemporaries serve as a basis for the two-horned nickname of Alexander[22]. According to them, he was the son of the Egyptian god Amon, and this confirms the divine origin of Alexander, for it is known, that the pharaohs were born by the Queen Mother and Amon, who was presented to the Queen as a pharaoh-husband[23]. In the Armenian version of "The history of Alexander the Great" by Pseudo-Callisthenes, the biographer of Alexander, this fact is represented in the following way. Negdanebos, a runaway from Egypt, is foretelling for Olympiada that god Amon of

[16] FFXI: 7823–7828; **Մարգարյան:** 151–153:

[17] **Хахановъ** 1902, N 1; **Костюхин** 1972, 106; **Бойназаров** 1991, 28; **Бойназаров** 1990, 145.

[18] МНМ II 1988, 149; **Կուն** 1979, 97:

[19] **Коран** 1986,249, 18:82; **Бертельс** 1948, 14.

[20] МНМ I 1987, 472:

[21] **Бертельс** 1948, 16.

[22] **Պլուտարքոս** 1987, 45–46, **Սիմոնյան** 1989; **Ալեքսանդր Մակեդոնացի** 1987:

[23] МНМ I 1987, 70–71; **Ֆրեզեր** 1989, 173:

Lybians "with white hair and horn on the head as a ram"[24] should sleep with the Queen, after which she would be impregnated with a son. According to this interpretation, Alexander inherits ram horns from Amon, the presence of which later gives him the nickname of Two-Horned (Zulkarnain). The meaning of Alexander's nickname is interpreted in different ways by different authors. According to Alisher Nava'i, (a 15th- century Uzbek poet), Iskander lived for 160 years and his nickname Zulkarnain (Karnain) means "Iskandar who lived two centuries" or "Two-horned Iskandar who lived two centuries". The reason for such interpretation is the etymology of the word "karn" that has two meanings in Farsi: 1) century, equal to the century and 2) horn, in double plural – karnain[25].

### *Armenian narrative of Alexander*

The formation of the Armenian narrative on Alexander in Armenian folklore is based on the plots and stories about Alexander, that penetrated from Asia Minor and Mesopotamia, and particularly on the Armenian translation of the History of the Pseudo-Callisthenes. In the Armenian narrative, the interpretation of Alexander's divine origin has led to the fact that Alexander was the descendent of the God-Oracle transformed into a dragon[26] that was not only a response to the "History of Alexander" by Pseudo-Callisthenes, but also the aftershock of Asia Minor and Mesopotamian ancient oral tradition that found a fertile ground in the Armenian environment. According to that interpretation, Alexander should have gained divine features (i.e. horns and charming abilities), and the hypothesis of his divine origin, brought forward by his biographers even during his lifetime and passing throughout history by the system of traditional beliefs of each conquered nation as well as gaining new features and shades, should have taken a firm place in the oriental folklore tradition.

Alexander himself consistently contributed to his divinization, and this was being done to gain the sympathy of the conquered and subjugated nations. "Going from Hyrkania to Parthia and resting there, Alexander dressed in barbaric clothes for the first time. He intended to mimic the local morals as he understood well enough how important it was to display his positive attitude towards

[24] **Սիմոնյան** 1989, 75:
[25] Պարսկերեն-հայերեն բառարան 1987, 449:
[26] **Խեմչյան** 1994, 53:

everything ordinary and dear to the locals for gaining their sympathy"[27]. Like in Egypt, where he was divinized and proclaimed to be the son of Amon and the bearer of his features, in Persia, he was considered the legal descendent of Darius and the bearer of the divine luck[28], and the features and behaviour of the local deities have been attributed to him in other oriental countries too.

The Alexander motives of the Armenian folklore belong to the sphere of realistic tales, even though there are remains of ancient legends in them. Most of these tales have been obscured, and their initial meaning has been lost over time. They are presented as a funny or moral history about the king, who, for unknown reasons, has been punished and bears dishonourable horns that he should hide from people. However, the one who keeps the secret is unable to hide it, and the eternal truth is promoted: the secret is not one if there are two people who know about it. Thus, the narrative is turned into an ordinary, real and moral story aimed at the enhancement of the morality.

Our research of the Two-horned Alexander motif brings us to the conclusion that what we deal with here is an ancient legendary model, the initial variation of which has been obscured over time, and the initial main meanings of the things have been substituted for secondary meanings, and the causal link is sometimes not quite clear. The motif of the horned character goes deep into the mythology of the Middle East and Mesopotamia. According to a Sumerian legend, Anu, the ancestor and the god of the sky, settles his granddaughter Inanna, daughter of Nannar, in the city of Uruk and sometimes sends the celestial powerful bull to help her in governance, so it can destroy the enemies with its horns[29]. The horns of the celestial bull enclose in themselves the power of destruction, hence, Gilgamesh, after killing the bull, hangs its horns in his bedroom[30]. This is not just a war trophy, but a way to keep the divine power enclosed in the horns that will serve its owner.

In the Akkadian mythology, Sin, god of the moon, every night wore a yellow-coloured mitre[31] that had two horns. Besides, his holy animal was the bull[32]. In

---

[27] **Պլուտարքոս** 1987, 90:
[28] **Бертельс** 1965, 288.
[29] **Редер** 1965, 30.
[30] **Редер** 1965, 89–90, **Գիլգամեշ** 1963, 59:
[31] **Редер** 1965, 37.
[32] МНМ II 1988, 437.

this case as well the horns symbolized the divine power. Transfer of the two-horned character throughout the centuries of course somehow changed him and every nation has its own perception and presentation of this character. The horns were a symbol of divinity, and the nickname “two-horned” was given to a god or to his deputy, confirming, that the holder bears magic force and terrestrial power like the son of the Egyptian god Amon, Alexander did. This famous variation, penetrating the folklore of the Middle East, Mesopotamia and Asia Minor, as well as into the Armenian folklore, took roots immediately, since the motif of the horned character was already familiar to them and close to heart.

Regardless of the number of horns that King Alexander the Great or Iskandar, bore in folklore narratives, one or two, in all cases the horn symbolized his magic force and power. In his horns both his power and his ability to conquer and enslave the nations were enclosed. Alexander the Great was invincible as long as the secret of the horns was not relieved. According to the Armenian narrative about Alexander, he hides his horns in his hair, because an ordinary mortal should not know the secret of the son of god, otherwise the horn-bearer will lose his magic power and life.

In the Armenian system of beliefs, the horns have another feature as well. According to the Bulanykh tradition, the God curses Cain and horns grow on his head, so he lives long, and everybody recognizes him and does not kill him[33]. Hence, the origination of the curse “let Cain’s horn grow on you”[34]. That means the horn is also a symbol of longevity, as the horn-bearer has a long life. If in the oriental nickname Zulkarnain the component “karn” also means a century, and in some cases it has the meaning of showing the longevity of the horned character, it is logical to presume that Alexander’s horns endowed him not only with power but also longevity, and that was kept in secret, while the revealing of the latter would be a threat for its bearer, and the longevity could be kept only through the destruction of the person who revealed the secret.

According to the Armenian beliefs, the horn also has a feature of neutralization of evil forces and of protection from them that is why the people of Vaspurakan were hanging a horn on their doors[35].

---

[33] **Ղանալանյան** 1963, 406, N 891:

[34] ՀԱԲ h. 3, 1972, 131; ԷԱԺ 1906, 313:

[35] ԱՀ XXV 1914, 54:

### *Barber and Hair Uncharming*

With time the initial meaning of the motif of Two-Horned Alexander and the main function of the horns have been obscured in the folklore narratives. In the Armenian narrative about Alexander, it is not known, why and for what fault the king is condemned to bear horns: "I don't know what crime has this Iskandar Agha committed, but one day two horns are grown on his head"[36]. A thing, that was formerly a symbol of his power and force, now is perceived as a bodily defect, a shameful situation that should be hidden from the curious and mocking glances. Only the barber knows the secret and he pays for it with his life. Who is the barber and what is his role in this system of situations? The barber is not just the one who cuts hair. If the horned Alexander, thanks to his horns, has acquired magic power and is ruling the country, the barber, according to popular beliefs, is someone with magic abilities as well, who not only can reveal the secret, but also take the possession of its power. From ancient times, the barber, as someone who masters the sorcerer's art, performs some ritual actions that are linked with the charming taboo. According to ancient beliefs, hair is an important part of human body, and numerous preventive measures should be taken to be clear of danger[37]. Hair cutting can be dangerous for its bearer, the hair can be used as a measure of casting a bad spell to harm that person. According to the Armenian beliefs[38], the hair that comes after brushing cannot be thrown away, it should be gathered and hidden in a wall crack or in some other safe place, because it can be used to enchant its bearer[39]. Therefore, the barber, cutting Alexander's hair, can use the latter against Alexander himself, because he has the capabilities of a spellcaster and sorcerer and using the hair cut, he can make him ill or kill him. The echoes of the magic abilities of a barber are still maintained in the Armenian wedding ritual. The main characters of wedding ritual, the bride and the groom, are called king and queen and act like the bearers of a king's functions. They are in the centre of attention during the whole ritual. An important part of the preparation of the wedding ritual is the hair shaving of the groom[40], by which the

[36] **Ղազիյան,** N 2:
[37] **Ֆրեզեր** 1989, 278–284:
[38] ԱՀ Ջ 1900, 358:
[39] ԱՀ X 1903, 247:
[40] ԱՀ Գ 1898, 219, 332:

barber prepares him for a new life, the masculinity of the groom is strengthened[41] and his new role in the society is outlined. After the shaving the groom is called a king[42], that means that the shaving ritual has an immediate link with the name-changing of the groom and is a surviving part of the ancient tradition in the Armenian wedding ritual. In Bulanykh and in Vaspurakan, the barber shaves the head of the king strip by strip that is called "greening of the garden" and symbolizes the beginning of a new life[43]. This tradition is linked with the ritual of land cultivation, the hidden subtext and meaning of which is future fertilization and offspring creation. After the shaving, in the county of Borchalu, the hair is gathered with care and put in a place where no man's foot would walk upon it, so the groom would not be "trampled", which means he would not lose his masculinity[44]. Therefore, in the Armenian traditions, beliefs and rituals the hair charming taboo is maintained in an obscured way. The fact that in the past Armenians, having various aims, swore not to shave their children's hair until a certain age, and after that sacrificed to the god, testifies the magic power of hair. In the Armenian folk tales as well numerous variations of getting something with the help of the magic power of hair[45], or putting himself in a hard situation with the loss of hair[46] can be observed. The loss of hair, according to the system of beliefs of various nations can lead to dangerous consequences (one's hair is the house of god, loss of hair has an impact on the weather, hair in the hand of a sorcerer, is used for evil purposes, etc.)[47], so numerous preventive measures are taken while cutting the hair to avert the danger.

Therefore, the motif presented in the Alexander narrative is based on the ancient belief, according to which the loss of hair also means the loss of power. That belief is also presented by Pseudo-Calisthenes but in an indirect way. The king Negdanebos of Egypt, who was considered to be the father of Alexander the Great, predicting the possible loss of his throne, shaves his beard and hair: "Used to communicating with gods by magic and sorcery, he finds out that the Egyptian kingdom has reached its end. He takes a lot of gold and silver with him and,

[41] ԱՀ IX 1902, 232:

[42] ԱՀ VII–VIII 1901, 162; **Շագոյան** 2011, 256:

[43] ԱՀ XXVI 1917, 165:

[44] ԱՀ IX 1902, 232:

[45] ՀԺՀ XI 1980, 77; ՀԱԲ XX 1999, 74:

[46] ՀԺՀ I 1959, 178:

[47] **Ֆրեզեր** 1989, 278–284:

transforming himself by shaving his beard and hair, discretely flees to Pelusium"[48]. In the Middle Ages the main meaning of this ancient tradition was already obscured, and the loss of hair was not perceived as a loss of power by the Armenian authors of the Middle Ages, and Negdanebos was mocked.

As the philological insight of H. Simonyan allows to note , "our authors do not spare negative colours, using bitter irony, absolute mockery, darkest predictions and curses"[49].

Alexander the Great, fearing to lose his divine and magic powers and secular power and disobedience to the magic of others, destroys the barbers. But the last barber manages to avoid the fate of the others because he begs and swears to keep the secret. Who is the last barber and what is his goal? The king's deprivation of his life and power does not have a goal in itself. After destroying Alexander, another one should take his place, in this case this is the barber. The king has a divine origin, the king masters the art of sorcery and magic, he can be replaced only by someone who has similar skills and hereditary rights.

Historical Alexander the Great, conquering Egypt, is being declared the son of Amon and lawful heir of the Egyptian pharaoh. Conquering Persia, to be justified and to match the ancient Persian hereditary tradition, the legendary narrative of Alexander the Great who is the son of Darius has been brought forward, legalizing the conquest of powerful Persia through this.

The last barber who masters the magic, has access to the king's secret but he is not a lawful heir to take the throne. In the Armenian epic folklore, the role of the barber is lowered to everyday life level and he is a person who is not able to keep the shameful secret and breaks his oath. But the Alexander narratives of other nations confirm the version of the barber being the lawful heir of the throne. In the Bashkirian, Tatar, Tajik narratives with the motif of the two-horned king[50], the last barber, the only son of a poor old woman is invited to Iskandar. The fate of the previous barbers is worrisome for the old woman and to keep her son she prepares dough by her breast milk, bakes a patty, gives it to her son with a piece of advice and sends it to the king. Iskandar eats the patty, and, according to the ancient tradition, becomes the foster-brother of the barber. This is not only a magical ban on the barber's life, but also a lawful right to inherit the throne. So

---

[48] **Սիմոնյան** 1989, 72:

[49] **Սիմոնյան** 1975, 227:

[50] TC 1961, 400; Волга родная 1986, 69.

after the revelation of the secret, the king's power can be transferred to the lawful heir, i.e. to the foster-brother barber. The basis for this hypothesis is the division of the massive empire created by Alexander the Great among his comrades-in-arms after his death[51]. The historical heirs of Alexander the Great's empire are not different from the foster-brother barber. None of his comrades-in-arms had immediate and lawful right of inheritance.

***The Well as the Vault of the Secret and the Reed as its Revealer***

And so, the barber finds out the king's secret, and, in order to keep his life, swears not to make the secret known, but his swollen belly is making clear that he has some ban in him, and only after its violation he can restore his normal physical condition. The dilemma, between keeping the secret and breaking the oath is resolved by the smallest of the evil, i.e. confiding the secret to a distant well. The barber, three times, or so many times that is needed for his belly to flat and calm, repeats: "Alexander the Great has a horn"[52]. The oath of silence and the swollen belly are immediately connected with one another and are among the tale motifs (Motif M241.1 of ATU506* type)[53].

The well symbolizes the connection with the world of dead, from where, impacted by the secret a reed grows out, which, in its turn, is the symbol of the king's power in Egypt and of the human weakness in the oriental Christian tradition[54]. We can guess that the reed is the manifestation of the barber's weakness, who has broken his oath, and the loss of the revealed horns of the king is associated with the loss of power and life. Thus, it is imporant that his substitute should have the corresponding features, namely – magical power, which, according to ancient beliefs, can also be obtained in the "other world"[55]. The barber bends over the well and looks into the bottom. According to the ancient Indian and Greek beliefs, the reflection in the water is a precursor of death, because the water ghosts are dragging the human reflection and the soul under

---

[51] **Гафуров, Цибукидис** 1980, 346–347; **Ранович** 1950, 80–81; **Шахермайр** 1984, 348–351; ИВЛ I 1983, 398; **Ռուֆուս** 1987, 594.

[52] FFVIII: 2571,01–2585,00:

[53] ՀԺՀ II 1959, 39; ՀԱԲ h. 21, 2000, 102; **Տեր-Աղեքսանդրյան** 1886, 328–331, 342, 356, 401; ATU 2011, 291.

[54] МНМ II 1988, 371.

[55] **Пропп** 1946, 272.

the water[56]. Thus, the barber communicating with the world of dead through the well, returns home[57], and the reed grows from the well. Usually there is no coming back from the world of the dead, and the one who returns is sure to be pursued. According to a Sumerian legend, the goddess Ereshkigal lets the goddess Inanna return to the earth on condition that somebody should substitute her before she returns. Making sure that Inanna lied to her, Ereshkigal sends the most terrible and her most heartless servants after Inanna. The smallest of the servants were the size of a herb stem and the biggest ones were like giant reeds which were growing on the edge of a marsh[58]. The reed grown from the well can have two legend meanings. First of all, it can reveal the king's secret, and second, return the barber fled from the underworld. Some Armenian Alexander narratives confirm that the barber is paying with his life: "From the fear of the king the heart of the barber bursts, but the reeds tell the secret of the king to the world"[59], "The barber swears to him that he told the secret to the well only, but Alexander does not believe him and orders to decapitate him"[60]. This means that Alexander returns him to the underworld. The communication of the barber with the underworld or with the kingdom of the dead is also conditioned with the supposed change of his social status (a substitute for the king) that is a required and lawful thing for the fairy tale and legend characters[61].

The secret told to the well goes deep into the earth, but later it returns from the underworld through a reed grown from the well. As long as the reed is standing, nobody knows the secret, but when the shepherd cuts it and makes a reedpipe (panpipe in some versions) from it and plays it, the secret is revealed, and everybody learns about the shameful defect of the king. In the theme of the reed, in an obscured way not only the connection with the underworld is preserved, but also the well-known motif of the Greek mythology about the nymph Syrinx and about the god Pan who made panpipes from the reed[62].

In the majority of the studied plots (with the exception of the plots where the wind-waving reed is whispering the secret, or that a flower comes out from the

[56] **Ֆրեզեր** 1989, 232:
[57] **Հարությունյան** 2001, 15:
[58] **Редер** 1965, 51–52; ИВЛ I 1983, 90.
[59] **Ղազարյան**, 28:
[60] FAV:9715,01–9715,01; FAVI: 1706,01–1706,01:
[61] МНМ I 1987, 456.
[62] МНМ II 1988, 438; **Կուն** 1979, 97:

well that is similar to Alexander's head and has a pair of horns on it), the shepherd cuts the reed and makes a reedpipe from it, which plays only the secret. The plot of the Greek Midas legend is formed around the fact that in the Apollo and Pan contest the advantage is given to Pan's reedpipe. The secret of punished Midas is revealed through the same musical instrument to which he has given advantage. The majority of the researchers link the Alexander motif with the legend of Midas – a fact which is anchored on the resemblance of the two plots. However, the source of the legend of the Phrygian king Midas is the mythology of Asia Minor, which, being interlaced with the mentality of the Greek mythology, endows the legend with a new quality, though the withdrawal from the origin breaks the inner connection of the facts, and the main meaning becomes unrecognizably obscured. So the further development of Two-horned Alexander's plot, due to the regression of mythical mentality, gradually acquired features of everyday life.

In some variations the barber digs the ground and buries the secret into it. The subtext of the motif is that the ground should keep the secret, because according to the Ancient Roman mythology the nickname of the Earth's goddess was "the mute goddess"[63], and probably a lot of ancient nations had the belief of the secret-keeping feature of the ground. The secret buried in the ground is coming out like the planted seed. The dual function of the ground lets the plot take a moral direction. Two-horned Alexander listens to the barber's explanation and comes to a conclusion: "That means, you cannot believe even the ground. The barber believed the ground, trusted my secret to the ground and the ground announced it to the whole world"[64].

The fact that the secret cannot be kept even in the ground, is formulated in the Armenian folk proverbs "The ground will deliver the sound", "Let the earth not send the news" or "The earth has ears"[65] which, over time losing in their initial meaning and being redefined, acquired the form of a moral conclusion confirmed with life experience. Thus, the transformation of the two-horned Alexander motif from a legendary plot to a realistic one can be accounted for by this fact.

---

[63] MHM I 1987, 467.

[64] FFVIII: 2571,01–2585,00:

[65] **Ղանալանյան** 1960, 282–283

***Conclusion***

Examining the Alexandrian plots of the Armenian oral tradition we conclude that the Armenian Alexander narrative was formed on the basis of the folk plots on Alexander which penetrated Armenia from Greece, Asia Minor and Mesopotamia, as well as of the Armenian translations of the stories by various authors, particularly by Pseudo-Callisthenes. Investigation of the plot about Two-horned Alexander (that is present in the realistic and everyday stories and jokes) among other Alexandrian plots, reveals the preservation of the remains of ancient legends in it. The study of the motif shows that it is anchored on the Mythology of Mesopotamia (Sumer-Akkadian) and Middle East, and can be considered an ancient mythological model that has lost its initial meaning over time. On the other hand the main legendary functions of the main characters (Alexander, the barber, the shepherd) have been obscured, and the secondary reality of everyday life has been propounded. The historical Alexander the Great, being proclaimed as son of god, became a folklore character, and his image was endowed with all the features of gods and heroes, typical of horned characters.

**BIBLIOGRAPHY**

Ալեքսանդր Մակեդոնացի 1987 – Ալեքսանդր Մակեդոնացի, պատմությունների ժողովածու, **Արիանոս,** Ալեքսանդրի արշավանքը, **Ռուֆուս,** Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմությունը, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 654 էջ:

ԱՀ Գ 1898 – Ազգագրական հանդէս, Սիսիան, Լոռվա հարսանիք, Գ գիրք, Թիֆլիս, Մ. Գ. Ռոտինյանցի տպ., 400 էջ+80:

ԱՀ Ձ 1900 – Ազգագրական հանդէս, Գանձակի գավառ, Ձ գիրք, Թիֆլիս, 1900, 392 + 40 էջ:

ԱՀ VII, VIII 1901 – Ազգագրական հանդէս, **Քաջբերունի,** Հայկական սովորութիւններ, VII, VIII գրքեր, Թիֆլիս, Կ. Մարտիրոսյանի տպ., 528 էջ:

ԱՀ IX 1902 – Ազգագրական հանդէս, IX գիրք, Թիֆլիս, 284 էջ:

ԱՀ X 1903 – Ազգագրական հանդէս, X գիրք, Թիֆլիս, 322 էջ:

ԱՀ XXV 1914 – Ազգագրական հանդէս, XXV գիրք, Թիֆլիս, էլեկտրաշարժ տպ. «Էսպերանտո», 240 էջ:

ԱՀ XXVI 1917 – Ազգագրական հանդես, XXVI գիրք, Թիֆլիս, տպ. «Սլովո», 224 էջ:

Գիլգամեշ 1963, Հին արևելքի դյուցազնավեպ, Թարգմանությունը և ներածականը Նշան Մարտիրոսյանի, Երևան, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 122 էջ:

ԷԱԺ 1906 – Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Ձ, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 420 էջ:

**Խեմչյան Է.Հ. 1994,** Ալեքսանդր Մակեդոնացու հրաշալի ծննդի առասպելները հայ բանահյուսության մեջ, Հր. Աճառյանին նվիրված միջազգային գիտաժողովի զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, էջ 53–54:

**Կարապետյան Ա.,** Աբովյանի, Հրազդանի և Արտաշատի շրջանների հայ ժողովրդական բանահյուսություն, ձեռագիր ժողովածու, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության արխիվ (այսուհետև՝ ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻԲԱ):

**Կուն Ն.** 1979, Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 588 էջ:

ՀԱԲ III 1972 – **Բենսե,** Բուլանըխ, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (նյութեր և ուսումնասիրություններ), հ. 3, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 184 էջ:

ՀԱԲ XX 1999 – **Գևորգյան Թ.,** Լոռի, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (նյութեր և ուսումնասիրություններ), հ. 20, Երևան, «Գիտություն», 269 էջ:

ՀԱԲ XXI 2000 – **Խեմչյան Է.,** Տավուշ, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (նյութեր և ուսումնասիրություններ), հ. 21, Երևան, «Գիտություն»., 314 էջ:

**Հարությունյան Ս. 2001,** Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, Երևան, «Մուղնի», 81 էջ:

ՀԺՀ I 1959 – Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 672 էջ:

ՀԺՀ II 1959 – Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 660 էջ:

ՀԺՀ XI 1980 – Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. XI, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 547 էջ:

**Ղազարյան Վ.,** Լոռի. Առածներ, ասացվածքներ և հեքիաթներ, ձեռագիր ժողովածու, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻԲԱ:

**Ղազիյան Բ,** 1982–83 թթ. Գրառված բանահյուսական նյութեր, ձեռագիր ժողովածու, N 2 տետր, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻԲԱ:

**Ղանալանյան Ա. 1963,** Ավանդապատում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1963, 530 էջ:

**Մարգարյան Ա.,** Բաքվի բանահյուսություն, 1975, ձեռագիր հավաքածու, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻԲԱ:

**Շագոյան Գ. 2011,** Յոթ օր, յոթ գիշեր. հայոց հարսանիքի համայնապատկեր, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 616+32 էջ:

Պարսկերեն-հայերեն բառարան, 1987, Երևան, «Լույս», 666 էջ:

**Պլուտարքոս 1987,** Երկեր, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 796 էջ:

**Ռուֆուս Ք. 1987,** Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմությունը, «Ալեքսանդր Մակեդոնացի» պատմությունների ժողովածու, Երևան, «Հայաստան», 654 էջ:

**Սիմոնյան Հ. 1975,** Հայ միջնադարյան կաֆաներ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 296 էջ:

**Սիմոնյան Հ. 1989,** Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ, հայկական խմբագրություններ, աշխատասիրությամբ **Հ. Սիմոնյանի,** Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 647 էջ:

**Տէր-Աղեքսանդրեան Գ. 1886,** Թիֆլիսեցոց մտաւոր կեանքը, մասն Ա, Թիֆլիս, 456 էջ:

**Ֆրեզեր Ջ. 1989,** Ոսկե ճյուղը, Երևան, «Հայաստան», 880 էջ:

**Бертельс Е.Э. 1948,** Роман об Александре и его главные версии на Востоке, Москва-Ленинград, изд-во АН СССР, 188 с.

**Бертельс Е.Э. 1965,** Избранные труды, т. «Навои и Джами», Москва, «Наука», 498 с.

**Бойназаров Ф. 1990,** Проблемы, традиции и современность, Москва, «Наука», 272 с.

**Бойназаров Ф. 1991,** Образ Искандера Зулькарнайна, Москва, изд-во МГУ, 127 с.

Волга родная 1986 – Волга родная (сказки народов Башкирии, Татарии н Чувашии), Ленинград, «Лениздат», 429 с.

**Гафуров Б.Г., Цибукидис Д.И. 1980,** Александр Македонский и Восток, Москва, «Наука», 1980, 456 с.

ГНС 1956 – Грузинские народные сказки (сто сказок), сост. Долидзе Н.И., Тбилиси, «Заря Востока», 432 с.

ИВЛ I 1983 – История всемирной литературы, т. I, Москва, «Наука», 584 с.

КЧ 1984 – Караван чудес (Узбекские народные сказки), Ташкент, изд-во литературы и искусства им. Г. Гуляма, 256 с.

Коран 1986 – Коран, перевод и комментарии Крачковского И. Ю., Москва, «Наука», 727 с.

**Костюхин Е.А. 1972,** Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции, Москва, «Наука», 190 с.

КС 1989 – Курдские сказки, легенды и предания, Москва, «Наука», 624 с.

МНМ I 1987 – Мифы народов мира, т. I, Москва, «Советская энциклопедия», 672 с.

МНМ II 1988 – Мифы народов мира, т. II, Москва, «Советская энциклопедия», 720 с.

**Пропп В.Я. 1946,** Исторические корни волшебной сказки, Ленинград, изд-во Ленинградского государственного университета, 340 с.

**Ранович А.Б. 1950,** Эллинизм и его историческая роль, Москва-Ленинград, изд-во АН СССР, 386 с.

**Редер Д.Г. 1965,** Мифы и легенды древнего Двуречья, Москва, «Наука», 1965, 120 с.

СПИ 1990 – Сказки и предания Ирана, Москва, «Наука», 207 с.

ТС 1961 – Таджикские сказки, Москва, «Восточная литература», 606 с..

**Хахановъ А. С**. 1902, Легенды объ Александре Македонскомъ у армянъ, «Этнографическое обозрѣнiе», N 1, Москва, 156 с., с. 113–114.

**Шахермайр Ф. 1984,** Александр Македонский, Москва, «Наука», 384 с.

**Uther H.-**J. 2011, The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aame and Stith Thompson, part I, Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales. and Realistic Tales, with an Introduction, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 620 p.

FAV: – Ե. Լալայանի ֆոնդ:

FAVI: – Ե. Լալայանի ֆոնդ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻԲԱ:

FEI: – Է. Խեմչյանի ֆոնդ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻԲԱ:

FFIV: – Խառը ֆոնդ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻԲԱ:

FFVIII: – Խառը ֆոնդ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻԲԱ:

FFXI – Խառը ֆոնդ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻԲԱ:

# ԵՐԿԵՂՋՅՈՒՐ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՊԱՏՈՒՄՆԵՐԸ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ԾԻՍԱԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԸ

ԽԵՄՉՅԱՆ Է.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր***՝ եղջերակիր արքա, սափրիչ, մոտիվ, պատմություն, աստվածային ծագում, առասպել, հավատալիք:

Հայ վիպական բանահյուսության մեջ հանդիպում են իրապատում հեքիաթներ և զրույցներ, որոնց հիմքում ընկած է եղջերակիր արքայի մոտիվը (ATU 782): Բանահյուսական ավանդության մեջ տվյալ մոտիվը կապվում է Ալեքսանդր Մակեդոնացու անվան հետ, որի պատճառով նա կոչվում է Երկեղջյուր Ալեքսանդր կամ Արևելքում ընդունված ու տարածված ձևով՝ Իսկանդեր Զուլղարնայն (կամ Իսկանդար Զուլղարի):

Հայկական ալեքսանդրապատումը ձևավորվել է փոքրասիական և միջագետքյան տարածաշրջանից Ալեքսանդրի մասին փոխառված սյուժեների ու պատմությունների և հատկապես հայերեն թարգմանված Կեղծ Կալիսթենեսի պատմության հիման վրա:

Երկեղջյուր Ալեքսանդրի մոտիվի քննությամբ բացահայտվում է մի հնագույն առասպելաբանական մոդելի հետագա զարգացումը, որը սկիզբ է առել շումերաաքքադական առասպելաբանական միջավայրում: Ժամանակի ընթացքում բանահյուսական պատումներում մթագնվել են Երկեղջյուր Ալեքսանդրի մոտիվի նախնական նշանակությունը, եղջյուրների, ինչպես նաև հերոսների (Ալեքսանդր, վարսավիր, հովիվ) հիմնական գործառույթները: Փոփոխությունների հետևանքով պատումները ձեռք են բերել երկրորդական կենցաղային նշանակություն՝ ծիծաղաշարժ և բարոյախրատական ընթացքով:

Ըստ բանահյուսական սյուժեների՝ պատմական Ալեքսանդր Մակեդոնացին, աստվածորդի հռչակվելով, ստեղծել է բանահյուսական հերոս դառնալու նախադրյալներ և իր կերպարի մեջ խտացրել աստվածների ու հերոսների այն բոլոր գծերը, որոնք հատուկ են եղջերակիր հերոսներին:

# АРМЯНСКИЕ СКАЗАНИЯ О ДВУРОГОМ АЛЕКСАНДРЕ И ИХ РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ

ХЕМЧЯН Э.

## Резюме

***Ключевые слова***: рогатый царь, брадобрей, мотив, история, божественное происхождение, миф, поверье.

В армянском эпическом фольклоре встречаются реалистические сказки и сказы, в основе сюжетов которых лежит мотив рогатого царя (ATU 782). В фольклорной традиции мотив рогатого царя связан с именем царя Александра Македонского, которого называли Двурогим Александром или, как принято на Востоке, Искандер Зуль Карнайном (или Искандар Зульгари).

Армянские сказания об Александре сформировались на основе заимствованных из малоазиатских и месопотамских регионов сюжетов и историй и, особенно, на армянских переводах истории об Александре Псевдо-Каллисфене.

Исследуемый мотив Двурогого Александра восходит к древнейшей мифологической модели, которая берет начало в шумеро-аккадской мифологии. Со временем в фольлкорных сказах стушевалось первичное значение мотива Двурогого Александра. В результате эти сказы обрели бытовое значение, сохранив юмористические и нравоучительные элементы.

Согласно фольклорным сюжетам, исторический Александр Македонский, провозглашенный сыном божьим, стал фольклорным героем с характерными для рогатых богов чертами.

**ALVARD KHACHATRIAN***
*PhD Associate Professor*
alvard.khachatryan@ysu.am
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-185

# SEMANTIC AND STRUCTURAL TYPES OF ARMENIAN PERSONAL NAMES BORROWED FROM THE OLD AND MIDDLE IRANIAN LANGUAGES

***Keywords:*** borrowing, Pahlavi names, the Old Persian language, the Middle Persian language, suffixed structures, roots of names, name creating affixes.

### *Introduction*

Personal names make one of the important layers of language vocabulary. They are identified by their phonetic, word-formational, functional, semantic characteristics in the system of personal names. In the incorporation of loan words into this or that language the role of extralinguistic factors is paramount. In the process of lengthy contacts with neighboring nations over years, let alone centuries, a language is sure to act not only as a borrower but also a donor. One of the reasons for such linguistic interpenetration is the political conquest. In this case the impact of the conqueror's language is relatively stronger as compared to the conquered countries. In the system of the borrowed elements in the Armenian language the names of Iranian origin constitute the largest layer which undoubtedly is an outcome of Persian political dominance. Some of these names date back to the most ancient times, due to which some important historical facts and data are revealed or verified.

The names of Iranian origin in the Armenian language are valuable sources, evidencing Armenian-Iranian close ties. Hence, it is of great scientific significance to carry out a study, concerning the classification and distinction of the basic patterns of these names, name-forming stems along with the affixes and grammatical morphemes used in the creation of those names. The research

* *Հոդվածը ներկայացվել է 02.09.21, գրախոսվել է 20.09.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

aims to carry out a semantic and structural analysis of the personal names of Old and Middle Persian origin, popular in Historical Armenia. These borrowed names, due to their survivability, were popular at almost all stages of the development of the Armenian language. An attempt has been made to reveal the frequency of use of these names, to clarify tendencies observed in the development of various structural types of personal names in different periods and define to what extent the Persian language influenced the choice of these units.

### *Scientific Periodization of Iranian Languages*

In order to have a clear idea about the chronological occurrence of personal names under study, we should dwell upon the historic development of the Persian language. The Old, Middle and New periods of Iranian languages distinguished by linguists do not coincide with the development of the corresponding stages of the Armenian language. This fact is conditioned by the characteristics of the development of these languages, along with different principles, upon which the Iranian languages were periodized. The history of the Armenian language dates back to the 3rd millennium BC since the times of the Indo-European unity, whereas the Iranian languages are dated to the beginning of the 2nd millennium after the split of the Indo-Iranian unity[1]. It should be stated that the oldest developmental stage of the Armenian language coincides with Old and partly Middle stages of the Iranian languages.

According to Hratchya Atcharian’s classification, the Old Iranian stage includes the period of 560-530 BC, while the Pahlavi language is distinguished by the following sub- periods: a) Arsacid Pahlavi, being also called Old or Parthian Pahlavi, was used in 256-226 BC; b) Sassanid Pahlavi, otherwise called New Pahlavi and used in 226-642 BC[2]. *Parthia* signifies a well-built man of courage. The ruling Parthian Arsacid dynasty was a nation of bellicose and skilled archers[3]. King Trdat A (Tiridates A), the founder of the dynasty, built the heathen temple of Garni in honor of God Mihr that symbolized light and truth. According to a view, the Persian letters were used in the rule of the Arsacid

---

[1] **Ջահուկյան** 1987, 488–508:

[2] **Աճառյան** 1987, 488–508:

[3] https://hy.wikipedia.org/wiki/%D5%8A%D5%A1%D6%80%

dynasty, i.e. the state language was Persian[4]. The Parthian state existed until 226 BC, and was followed by the new Sassanid Empire.

L. Hovhannisian made some valuable discoveries, concerning the Iranian borrowings, stating that before the unearthing of the first Iranian written records, there had been no data on these languages; hence, we cannot have a clear understanding of their ancient characteristics. He thinks that the concepts Old Iranian Period (starting from the 2nd millennium BC up to the 4th and 3rd millennia BC) and Old Iranian languages are not equivalents in terms of chronology and their linguistic characteristics. Each of these languages (Old Persian, the Median language and the Saka language) has its own grammatical system. As for the borrowings from these languages, the linguist believes they may have penetrated from the Middle Iranian languages.

Having studied the borrowings from the Old and Middle Iranian languages incorporated into the Armenian language, L. Hovhannisian made the division of the periods of Iranian influence on the Armenian language more accurate. He claimed that during the Middle Iranian period (IV-III centuries BC – VIII-X centuries AD) a number of Iranian languages and dialects, having some obvious phonetic and grammatical differences, already existed. Among them: a) Middle Iranian which is one of the south-western Iranian languages; b) the Parthian language, one of the north-western Iranian languages. Middle Iranian is based on the Pahlavi and Manichaean scripts. The Pahlavi is one of the Aramaic script varieties which was particularly rich in ideographs, while the Manichaean, also being an Aramaic script, was devoid of them. The Parthian texts were also written in Aramaic letters. In Iranian studies the term Pahlavi is used instead of Middle Persian which etymologically signifies Parthian, whereas the latter crucially differs from Persian, and the Parthian tribes are also different from the ones that spoke Middle Persian. Studying the Old and Middle Iranian sources L. Hovhannisian states that these borrowings incorporated into Armenian are mainly of Parthian and Middle Persian origin (according to other scholars – of Pahlavi )[5].

Although the main period of Iranian borrowings goes back to the era of Armenian-Pahlavi relationships, they have left significant traces since the rule of Achaemenid Empire (VI century BC) when the Persians being still ruled by the

[4] **Լեո** 1966, 387:

[5] **Հովհաննիսյան** 1990, 48–71:

Medians and rebelling against the latter, achieved an utter victory over them. Thence, the Persians founded the powerful Persian state, subjecting the neighboring countries. The countries, including Armenia, being the subjects of the Mede state fell under the domination of the Persian Empire. The Achaemenid Empire was founded, and it became even more powerful when King Dareh of the Achaemenid dynasty ascended the throne. He created tax laws, reformed the governmental system, dividing the country into 20 administrative units, i.e. satrapies, the governors of which were the satraps. The satraps were entitled to mint coins and carry out tax collection designated for each satrap. Armenia was also an Achaemenid satrapy. In the rule of the Achaemenid King Dareh I, Great Armenia and Lesser Armenia were the 18$^{th}$ and 13$^{th}$ satrapies respectively, the administrative center of which was Van. Armenia gave 20000 stud-horses and 400 silver coins as a tax[6].

The eminent Armenologist A. Meillet claimed that the majority of the borrowings made from the Arsacid Parthian were quite ancient[7], while more ancient are the borrowings dating back to the Achaemenid period. Their number is limited as during the Achaemenid rule the Iranian influence on the county wasn’t overwhelming.

The cultural, religious and linguistic influence of the Achaemenid, Arsacid and Sassanid superpowers is reflected in the Armenian personal names of Iranian origin. These names express an Armenian’s understanding and principles in regard to the choice of names. H. Hübschmann analyzing the characteristics of popular Armenian personal names wrote: “The noblemen mainly bore Persian names (they were mostly of Arsacid origin), the clergy preferred biblical, Greek or Assyrian names, whereas the common people kept on preserving their old names for quite a long time. However, the historians did not mention the commoners’ names, as the latter did not have any value for them. Hence, it was hardly worth mentioning the names of the populace”[8] .

The Armenian names borrowed from the Iranian languages (about 130) are taken from Hr. Atcharian’s Dictionary of Personal Names. According to the frequency of their use, these names are divided into two groups: 1) names that are not used any longer; 2) names that are still widely used in Armenian but

---

[6] Հայ ժողովրդի պատմություն 1971, 445–460:

[7] **Մեյե** 1978, 115:

[8] **Հյուբշման** 2004, 318–319:

their Iranian origin has been obscured. In our list we have only those names that are still popular and viable. Names out of use have not been included. The study of the semantic aspect of these units is accomplished in parallel with the analysis of their word-formational features.

Each name has its biography, as being born, it lives and then dies. The names under study have been transmitted to us through centuries. They are considered unique clues to elucidating the political, social, cultural lives of the two nations. Having been mostly created on the basis of the borrowed common nouns and partly adjectives, they have occupied their own place in the system of our personal names. Among them, names with suffixed and two-stem structures prevail. Compared to complex and derivative structures, simple or one-stem names are rare, e.g. **Անոյշ (Anoysh)**, **Երուանդ (Yeruand)** < arvand (meaning rapid), **Նուարդ (Nuard)** < navard (gift, present). Numerous names have given birth to several Armenian surnames such as **Արշակյան (Arshakian), Բագ-րատյան (Bagratian), Ներսիսյան (Nersisian), Վաղարշյան (Vagharshian), Վարդանյան (Vardanian), Տիգրանյան (Tigranian), Սուրենյան (Surenian), etc.** Names of cities such as **Անահտայ գաւառ (region of Anahit), Արշա-կաւան (Arshakavan), Արտաշատ (Artashat), Երուանդակերտ (Yeruan-dakert), Վաղարշապատ (Vagharshapat), Տիգրանակերտ (Tigranakert)** are formed with the help of personal names and toponymic morphemes.

No gender identifying grammatical markers exist which would enable us to distinguish male and female names of Iranian origin. Female names were mainly formed with the help of such morphemes as **անոյշ - anoysh, դուխտ - dukht, ուհի - uhi** and the patronymic as in ***Վարդանդուխտ*** **(Vardandukht)** – Vardan’s daughter. There are also some occasional names like ***Արտաշամայ*** (**Artashamay***)*, female < Old Persian arta meaning “just, straightforward + ŝama (unknown origin), **Մահբանու** (**Mahbanu)** female **<** māh (moon), bānū (lady).

**The Semantic Groups of Personal Names Borrowed from Old and Middle Persian**

Names borrowed from Old and Middle Persian mainly emerged from common nouns and adjectives. The latter were either used metaphorically, undergoing narrowing of meaning, or losing their meaning altogether. Losing the meaning of a common noun the proper name turns into a conventional

denomination and is ascribed to both individuals and objects[9]. The common nouns of Iranian origin constitute several groups of personal name-forming stems.

A) Personal names emerging from the names of animals: **Արտաշիր** (**Artashir**) < šīr (lion), **Գուրգէն** (**Gurgen)** < gurg (wolf)[10], **Համազասպ** (**Hamazasp**) < āspa (horse) < Old Iranian Hamāz + aspa, **Շահէն (Shahen) <** Ŝāhēn (falcon), **Վարազդատ (Varazdat) <** Varaz (wild boar), **Վազգէն (Vazgen) <** vazaya (frog). The **lion, the horse, the wild boar, the frog** in ancient beliefs were honored as animals, symbolizing beauty and courage. **The wild boar** probably symbolized reliability, for the writings, serving as certificates and stamped by regal rings were illustrated with wild boars. The names of these animals served as basis not only for proper names but also for many toponyms like Aspakuniq[11], Gorge of Aspakunik, Gayli Dur, Gaylidzor, Gaylget, Shiraz, Shirak, Varaz, Varazkert, Varazablur, etc.

B) Personal names originating from the names of Gods: **Aramazd (Արամազդ) <** Old Persian Ahura-mazdāh (supreme wisdom), **Anahit (Անահիտ) <** Old Persian Anāhitā (immaculate), **Bakur (Բակուր) –** God's son = bag + pūr, **Bagrat (Բագրատ)** given by God < Old Persian Bagadāta = baga (god)+ dāta (gave), **Tiran (Տիրան)** the origin of which goes back to God Tir, **Tirdates, Trdat (Տրդատ)** < Tir + dāt (given by God Tir), **Mihran (Միհրան)** which derives from the name of God Mihr.

C) Personal names deriving from the names of human characteristics: **Arshak (Արշակ)** < arša(n) (a man, a hero), **Yeruand** (**Երուանդ**) < arvand (rapid, brave, dashing bravely), **Khosrov** (**Խոսրով**) – "having a good reputation" < Pahlavi (xusrav) < Old Persian (h)usravah, **Vagharsh** (**Վաղարշ**) < Pahlavi Valaxš, **Vardan (Վարդան)** probably famous (evidenced 291 times), **Arshavir (Արշաւիր)** (a man, a male) < Avestan aršan + vīra, **Anoysh (Անոյշ)** anōŝ (immortal, sweet), **Ashkhen (Աշխէն)** < Pahlav**i** axŝēn (dark or lady), **Artashes (Արտաշէս)** < Pahlavi Artašas

---

[9] **Բարսեղյան** 1964, 42:

[10] **Աճառյան** 1946, h. Ա, 510. The rest of the personal names are taken from Volumes 1, 2, 3, 4, 5.

[11] Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, 1986 339: The rest of toponyms introduced in the article are also taken from this dictionary.

< Sassanid Pahlavi Ardašir < Old Persian Artaxŝass (one who rules justly), **Artavazd (Արտաւազդ) <** Old Persian Artavazdah (one whose fairness is unflinching), **Suren (Սուրէն)** < Pahlavi Sūrēn (a powerful military leader), **Parandzem (Փառանձեմ)** < farr (fame)[12] .

There are a lot of personal name borrowings that originated from common nouns, referring to human beings and human features. In contrast, there are fewer name stems, signifying animals or referring to the names of gods. Some personal names such as **Anoysh, Arshavir, Gurgen**, were also used as proper names in Persian.

***Word-Formational Types of Names Borrowed from Old and Middle Persian***

Personal names as a rule are considered to be simple in the language that borrowed them. However, in the donor language the latter can be both simple and compound, and their structure is studied through etymological examination.

According to their formation the personal names borrowed from Persian fall into 3 groups in the donor language: a) simple, b) simple derivative, c) complex. In Armenian different word-formational affixes are used. In contrast to common nouns, personal names have a limited word-formational capability. They are based on affixes that tend to become name-forming. Derivative personal names have two morphemes, the main and the secondary. We shall introduce the names according to their word-formative characteristics. They are made of **noun + *ակ* (ak), *իկ* (ik), *էն* (en), *էս* (es) and *ան* (an) + noun** patterns. The names made up by productive name-forming affixes are predominantly suffixed structures with simple generative stems.

A) Ակ / -ak(a)- **Ամբակ/ Ամպակ (Ambak)** < in Old Indian ambha (power, might), **Արշակ (Arshak)** < in Old Persian Arŝaka, arŝa(n) (man, hero)[13]**, Արտակ (Artak)** < in Pahlavi Artak, arta (law, justice), **Վաղարշակ (Vagharshak)** < Valaxŝ, **Վասակ (Vasak)** < vas (desire), **Հմայեակ (Hmayak)** Humayak=hu+māyā (blessed).

[12] **Ջահուկյան** 1987, 582:

[13] **Ջահուկյան** 1987, 580:

B) **Իկ**/-īk **Բաբիկ (Babik)** < *Bāb* (father) / V century. G. Jahukian was certain that –**ակ (ak), -իկ (ik), -ուկ (uk)** affixes are etymologically Indo-European borrowed from Iranian[14]. **Ակ (ak)** functioned in the Middle Iranian languages, with which both nouns and adjectives were formed on the basis of such parts of speech as numerals, nouns, adjectives, verbs. They were not frequently used, however sometimes some hypocoristic forms could be presented through them[15].

C) **-էն** / -ēn < -aina – **Աշխէն (Ashkhen)** < xaŝin, **Խորէն (Khoren) "sun + diminutive ik"**< Iranian xōr (sun), **Կարէն (Karen)** < Kār (not studied etymologically), **Շահէն (Shahen)** < ŝahēn (falcon), **Սուրէն (Suren)** < sūra (strong, powerful), **Գուրգէն (Gurgen)** < gurg (wolf), **Վազգէն (Vazgen)** < vazaya (frog).

D) **Էս (Greek form)** –eh – ***Ներսէս (Nerses)*** Pahlavi, ***Ներսեհ*** *Nerseh.*

E) **Ան**/-ān – **Տիգրան (Tigran) <** tigr (arrow), **Միհրան (Mihran)** < Mihr (mythic name) **Վահան (Vahan)** < vrha (shield), **Վարդան (Vardan)** < Iranian Vardān (291 evidences) < the shortened form (Vard) of Old Persian Arta-vardiya (one who stimulates the growth of the sacred faith), **Տիրան (Tiran)** <Tīr (name of god).

F) **Կէն**=իկ+էն/ - kēn **Բաբկէն (Babken)** from the Iranian Բաբ+իկ (Bab +ik) + Iranian hypocoristic affix ēn.

There is a personal name, formed by the negative prefix ***Ան****/-an as in case of* ***Անահիտ (Anahit)*** which signifies "immaculate, spotless". The name consists of two components – an + āhita (vicious, dirty), etc.

Certain roots of words having been incorporated into Armenian from Iranian undergo some semantic changes. The loan word roots of independent functioning **անոյշ (-anoysh), դուխտ (-dukht)** and **ուհի** (-**uhi)** turned into suffixes through the process of semantic narrowing and now serve the creation of only female names.

A) **Անոյշ (Anoysh)** < anōŝ (immortal), later acquired the meaning "sweet" and is now used in complex structures, including patronymics as in the

---

[14] **Ջահուկյան** 1987, 232:

[15] **Հովհաննիսյան** 1990, 147:

female names **Արշանոյշ (Arshanoysh), Խոսրովանոյշ (Khosrovanoysh), Վարդանոյշ (Vardanoysh)**. In fact, these are not personal names proper, but a unique way of addressing Armenian girls and women: Arshak's daughter, Khosrov's daughter, Vardan's daughter, etc.

B) **Դուխտ** < duxt (daughter, girl) as in **Գորիդուխտ (Goridukht)** < *Gōr* (wild donkey), **Սանդուխտ (Sandukht), Վարազդուխտ (Varazdukht), Վարդանդուխտ (Vardandukht)**, **Զարմանդուխտ (Zarmandukht)** < zarmān (an old man), **Զրուանդուխտ (Zruandukht) <** Pahlavi Zurvān, in Avestan < zrvan (time), **Խոսրովիդուխտ (Khosrovidukht) <** in Pahlavi xusrav (one with a good reputation), etc.

C) **-Ուհի/ուրհի (uhi/urhi) (**daughter, girl)[16] **Զարուհի (Zaruhi)** < zar (gold), **Խոսրովուհի (Khosrovuhi), Տիգրանուհի (Tigranuhi), Համազասպուհի (Hamazaspuhi).**

Names, consisting of two stems are also frequently used, and their generative stems, according to their part of speech belonging, are nouns. The second components of some names in this group, are not etymologized. The meanings of the name components in the donor language are introduced as needed. They mainly consist of roots with derivational value such as *ասպ* < āspa (horse), *արտա* < arta (law, justice), *-դատ / -րատ* < dāt (give - in imperative, given, created) which are Iranian components for creating names. The following personal names are formed with the aforementioned components: **Արամազդ (Aramazd)** < Old Persian Ahura-mazdāh = aahura (master, lord) + mazdāh (supreme wisdom), **Արտաւան (Artavan)** < Old Persian Artabānu (exuding justice), **Արտաշէս (Artashes)** < Arsacid Pahlavi Artaŝas < Old Persian Artaxšassa (one who rules with justice), **Արտաշիր (Artashir) <** Sassanid Pahlavi Ardašīr /Ardšīr = ard (fury, rage) + šīr (a lion = an enraged lion), **Արտաւազդ (Artavazd)** < Old Persian Artavazdah (one whose fairness is unflinching) (evidenced 36 times), **Անուշաւան (Anushavan)** < Anaoŝarvān < Avestan Anaoŝō+urvān (immortal soul), **Բագարատ (Bagarat)** < Old Persian Bagadāta = baga (god) + dāta (gave) = "given by God", **Բակուր (Bakur)** < baga (god) + pūr (son) = "God's son", **Դրաստամատ (Drastamat)** < Pahlavi durust (right) + mat (thought) = "upright", **Խոսրով (Khosrov)** < Xusrav < hu/su (kind) + sru (news) = "one who has a good reputation",

---

[16] **Աճառյան** 1957, 305:

**Համազասպ (Hamazasp)** < Old Persian Hamāzāspa < hamāza (group, multitude) + āspa = "one who owns a multitude of horses", **Հրահատ (Hrahat)** < Pahlavi F/hrahāt < Old Persian frabāta (wise, clever), **Միհրդատ (Mihrdat)** < Pahlavi Mihrdāt = Mihr + dāt (given by God Mihr), **Մեհրուժան/Մերուժան (Mehruzhan/ Meruzhan)** < Mitrūčan < Mihrōjān (powerful thanks to God Mihr), **Վարազդատ (Varazdat) <** Varaz (wild boar) + dāt (created by a wild boar), **Տրդատ (Trdat)** < Old Persian Tīridāta =Tir + dāt = "given by God Tir".

Each name has its history, biography, it encompasses a certain geographical region and belongs to this or that nation. It can be borrowed by other languages, following the fixed phonetic rules of the donor language[17]. The Armenian names of Iranian origin underwent partial phonetic changes in the Parthian period, i.e. **դ (d)** changed into տ **(t) – Արտաշիր (Artashir)** < Ardšir, **գ**(g) into **կ (k)** as in **Բակուր (Bakur)** < baga+pūr, **լ (l)** into **ղ (gh)** as in **Վաղարշ** < Pahlavi Valaxš**, h (h)** changed into **ս (s)** as in **Ներսէս (Nerses)** < Nerseh. In the case of the sound combination **խշ (khsh)** a metathesis took place, as in **Աշխէն (Ashkhen)** < Pahlavi axŝēn. Reduction of **ա (a)** is observed in the following names **Անահիտ (Anahit)** < Anāhitā, **Արտաւազդ (Artavazd)** < Artavazdah, **Արշակ (Arshak)** < Aršaka, **Արամազդ (Aramazd)** < **Ahura-mazdāh, Բագարատ/Բագրատ (Bagarat, Bagrat)** <Baga+dāta, **Համազասպ (Hamazasp)** < Hamāzāspa. It should also be mentioned that in Old and Middle Iranian languages the pronunciation of the plosives and semi-fricatives was not characterized by aspiration. Of considerable interest are H. Hübschmann's observations, concerning the phonetic features and pronunciation of the names of Sassanid and Pahlavi origin. Studying the Old Armenian names borrowed from Iranian and considering their phonetic features, he made an attempt to define the period when they were incorporated into the Armenian language. According to H. Hübschmann, one and the same name when borrowed in the Parthian then in the Sassanid eras could have consisted of different phonemes. To substantiate his view, H. Hübschmann introduced various phonemic patterns of one and the same name borrowed in the Parthian and the Sassanid eras. For example **Արամազդ (Aramazd)** in Old Persian is Ahura-mazdāh, in Arsacid

[17] **Никонов, Сыперанская** 1970, 9.

Pahlavi – **Ohrmazd,** in Sassanid Pahlavi – Hormizd /**Որմիզդ**, while the Arsacid name **Varahrān** sounds Vahram (**Վահրամ)** in its Sassanid version[18].

***Conclusion***

Thus, the borrowing of personal names from Iranian is conditioned by such extralinguistic factors as political, cultural, historical, and religious. These names are characterized by certain phonetic features and word-formative types, that can be found in the Armenian language. Our study of the semantic-structural patterns of these names, has given a chance to reveal the preference of certain names which is connected with the worldview of the society. The principles of name-formation have also been observed. It has become evident that there are limited ways of combining the stems of personal names with affixes. Moreover, some affixes and roots of derivational value have just become name-forming morphemes.

**BIBLIOGRAPHY**

**Աճառյան Հր.** 1940, Հայոց լեզվի պատմություն, Երևան, I մաս, ԵՊՀ հրատ., 355 էջ:

**Աճառյան Հր.** 1942, Հայոց անձնանունների բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., հ Ա, 633 էջ:

**Աճառյան Հր.** 1944, Հայոց անձնանունների բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., հ Բ, 682 էջ:

**Աճառյան Հր.** 1946, Հայոց անձնանունների բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., հ Գ, 740 էջ:

**Աճառյան Հր.** 1948, Հայոց անձնանունների բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., հ Դ, 683 էջ:

**Աճառյան Հր.** 1957, Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., հ III, 1011 էջ:

**Աճառյան Հր.** 1962, Հայոց անձնանունների բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., հ Ե, 382 էջ:

**Աճառյան Հր.** 2004, Հայոց պատմություն հյուսված ընդհանուր պատմության հետ, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 483 էջ:

**Բարսեղյան Հ.** 1964, Հատուկ անուն, Երևան, Հայպետուսմանկհրատ,129 էջ:

**Լեո** 1966, Երկերի ժողովածու, Առաջին հատոր, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 567 էջ:

**Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ստ., Բարսեղյան Հ.** 1986, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1040 էջ:

---

[18] Հյուբշման 2003, 13-14:

Հայ ժողովրդի պատմություն, Հայաստանը նախնադարյան-համայնական և ստրկատիրական կարգերի ժամանակաշրջանում 1971, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 991 էջ:

**Հյուբշման Հ.** 2003, Հայերենի քերականություն, Երևան, 578 էջ:

**Հյուբշման Հ.** 2004, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Երևան, 520 էջ:

**Հովհաննիսյան Հ.** 1990, Հայերենի իրանական փոխառությունները, Երևան, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ., 302 էջ:

**Մեյե Ա.** 1978, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 821 էջ:

**Ջահուկյան Գ.** 1987, Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 747 էջ:

**Никонов В.А., Суперанская А.В.** 1970, Антропонимика, Москва, «Наука», 359 с.

# ՀԻՆ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ՊԱՐՍԿԵՐԵՆԻՑ ՓՈԽԱՌՎԱԾ ՀԱՅՈՑ ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԻՄԱՍՏԱԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ՏԻՊԵՐԸ

ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ Ա.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր***՝ փոխառություն, պահլավական անձնանուններ, հին պարսկերեն, միջին պարսկերեն, վերջածանցավոր կազմություններ, անձնանվանահիմքեր, անձնանվանակերտ ածանցներ:

Իրանական ծագման հայոց անձնանունները արժեքավոր փաստեր են հայ-իրանական հարաբերությունները լուսաբանելու տեսակետից: Այս անունների զգալի մասը փոխառվել է Արշակունիների թագավորության ժամանակներից: Դրանց մուտքը հայերեն՝ պարսիկների քաղաքական գերիշխանության և պարսկական մշակույթի ուժեղ ազդեցության արդյունք են:

Հին և միջին իրանական լեզուներից փոխառված անձնանունները հիմնականում աստվածանուններ, կենդանանուններ, մարդ, մարդկային դրական հատկանիշներ ցույց տվող անուններ են: Ըստ կազմության, դրանք բաժանվում են պարզ, ածանցավոր և բարդ կաղապարատիպերի, որոնցից գերակշռում են վերջածանցավոր և երկհիմք կառույցները: Պարզ կամ միահիմք անունները փոքր կշիռ ունեն: Գրավոր աղբյուրներով մեզ հասած այս անունները թագավորների, թագուհիների, իշխանական և նախարարական տների զարմերի և այլ նշանավոր անձանց անուններ են, որոնց մի մասը ոչ միայն հայկական ազգանունների՝ *Արշակյան, Բագրատյան, Տիգրանյան,* այլև տե-

ղանունների ծնունդ են տվել՝ *Արշակաւան, Վաղարշապատ, Տիգրանակերտ* և այլն:

## СЕМАНТИКО-КОНСТРУКТИВНЫЕ ТИПЫ АРМЯНСКИХ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН, ЗАИМСТВОВАННЫХ ИЗ ДРЕВНЕ – И СРЕДНЕИРАНСКОГО ЯЗЫКА

ХАЧАТРЯН А.

### Резюме

**Ключевые слова:** заимствования, древнеперсидский, среднеперсидский, словообразовательные модули, суффиксы, антропонимические основы, антропонимические суффиксы.

Армянские собственные имена, имеющие иранское происхождение, являются ценными фактами в плане освещения армяно-иранских отношений. Большинство этих имен собственных было заимствовано в период правления Аршакуни. Их проникновение в лексику армянского языка явилось результатом политического господства персов и сильнейшего влияния персидской культуры. Заимствованные из древне – и среднеперсидского имена собственные в основном обозначают богов, животных, характеризуют положительные человеческие качества. По своему составу эти имена делятся на простые, суффиксальные и сложные модули, в которых превалируют суффиксальные и двухкорневые языковые конструкции, простых, или однокорневых имен гораздо меньше. Имена, дошедшие до нас благодаря письменным источникам, являются именами царей, цариц, представителей княжеских и нахарарских домов и иных известных лиц. Часть этих имен способствовала образованию армянских фамилий – Аршакян, Багратян, Тигранян и т.д., а также топонимов – Аршакаван, Вагаршапат, Тигранакерт и др.

**ԿԱՐԻՆԵ ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ***
*Բանասիրական գիտությունների թեկնածու*
*ՀՀ ԳԱԱ լեզվի ինստիտուտ*
karine.arakelyan.2016@mail.ru
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-198

# ԱՌԱԾ-ԱՍԱՑՎԱԾՔՆԵՐԻ ԼԵԶՎԱՈՃԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՆՇԱՆ ՊԵՇԻԿԹԱՇԼՅԱՆԻ ԵՐԳԻԾԱՎԵՊԵՐՈՒՄ

***Բանալի բառեր՝*** երգիծանք, վեպ, լեզու, խոսք, առած, ասացվածք, ոճ:

## *Ներածություն*

Առածները, ասացվածքները, թևավոր խոսքերը, դարձվածները յուրաքանչյուր լեզվի անկապտելի հարստությունն են: Սրանք հիմնականում ունեն ժողովրդական ծագում, խտացնում են ժողովրդի դարավոր փորձը, իմաստությունն ու կենսափիլիսոփայությունը և հաճախ հնչում են իբրև պատվիրաններ: Սրանց միջոցով հնարավոր է թափանցել ժողովրդի, կարելի է ասել, հոգու խորքը, այսինքն հասկանալ նրա հոգեկերտվածքը, պատմությունը, մտածողությունը, քաղաքակրթական աստիճանը և այլն: Նշվածներից զատ սրանք լավագույնս արտահայտում են ազգային լեզվամտածողությունը, և յուրաքանչյուր լեզվի ուսումնասիրություն խիստ թերի է առանց այս միավորների ուսումնասիրության: Այս առնչությամբ ռուս մեծ բանաստեղծ Ա. Պուշկինը գրել է. «Հինավուրց երգերի, հեքիաթների, առածների ուսումնասիրությունը անհրաժեշտ է ռուս լեզվի հատկությունների կատարյալ իմացության համար... Ի՜նչ ոսկի են ռուսական առածները... Ի՜նչ հարստություն, որպիսի բանականություն, ի՜նչ իմաստ կա մեր ամեն մի ասացվածքի մեջ»[1]:

Առած-ասացվածքներն իրենց ուրույն դերն ու կշիռն ունեն գեղարվեստական խոսքում, և ստեղծագործող անհատները՝ հատկապես արձակագիրները, հաճախ են դիմել սրանց օգնությանը՝ խոսքը հարստացնելու և ոճավորելու

---

* *Հոդվածը ներկայացվել է 09.02.21, գրախոսվել է 09.02.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

[1] Տե՛ս **Андреев** 1938, 30–32.

նպատակով: Դա հատկապես ցայտուն է տարբեր գրական երկերի հերոսների պարագայում, և խոսքը շատ է մոտեցնում ժողովրդականին: Հիշենք մի հատված Հովհաննես Թումանյանի հանրահայտ պոեմից.

***Եկան իրարու, խոսք խոսքի հասավ,***
***Չափին մի քանի կոշտ խոսքեր ասավ.***
***Դե, մարդիկ երբ որ կռիվ են անում***
***Մեջտեղ փլավ չեն իրար բաժանում[2]:***

Երբեմն գրողները առածը կամ ասացվածքը դարձրել են ստեղծագործության վերնագիր, ինչպես Գրիգոր Զոհրապը, որն իր նորավեպերից մեկն անվանել է «Առջի սեր, առջի բարի»:

Առած-ասացվածքները մեծ կիրառություն ունեն նաև երգիծաբանական գրականության մեջ: Սրանք ունեն այլաբանական նշանակություն և, պայմանավորված այդ հանգամանքով, կարող են խոսքին բավական մեծ չափով պատկերավորություն հաղորդել: Քանի որ այլաբանությունը պահանջում է վերծանում, այդ վերծանումը կարող է լինել նաև երգիծական բնույթի՝ հումորային, հեգնական և այլն՝ կախված հանգամանքներից: Հիշենք մի դրվագ մեծ երգիծաբան Հակոբ Պարոնյանի «Թատրոնից»: Թատրոն անունով հայկական թերթը տպագրում է տեղեկություն՝ տեղադրված սև շրջանակի մեջ, որով «բարեխնամ» կառավարության ուշադրությունն է հրավիրում Մուշի բնակչության անմխիթար վիճակի վրա, թե ինչպես է հարստահարվում, կեղեքվում, հաճախ սպանվում և ունեզրկվում տեղի հայությունը: Երևույթներ, որոնք միանգամայն «սովորական» էին դարձել սուլթանական Թուրքիայում, սակայն որոնց մասին բարձրաձայնել չվարանեց մեծ երգիծաբանը:

Պատասխանը չի ուշանում: Տպագրական տեսչության կողմից ստացվում է ծանուցում, համաձայն որի «Թատրոնի» գործունեությունը դադարեցվում է մեկ ամիս պայմանաժամկետով: Իբրև «պատճառ», ի միջի այլոց նշվում է թերթի տպագրած նյութի սև շրջանակը, ինչպես նաև «հերյուրանքները» և «չափազանցությունները»: Կատարվածից «խրատված»՝ «Թատրոնի» խմբագիրը հրահանգ է ուղարկում տպարան, «որ թերթերնուս մէջ որչափ գիծ կայ նէ՝ ամէնն ալ դուրս վանէ... Ասոր ի պատասխան՝ տպարանապետը հարցուցած էր, թէ գիծն հանէ, տեղը ի՞նչ դնէ: Գիծերն հանէ՛, տեղը ինչ կուզես նէ՝ ան դի՛ր, ըսինք իրեն»[3]:

---

[2] **Թումանյան** 1958, 39:

[3] **Պարոնյան** 1954, 93:

Այս զավեշտական իրավիճակը, որը մարդկային ուղեղում տեղավորվող որևէ բացատրություն չունի, Պարոնյանը բացատրում է առածի օգնությամբ՝ գրելով. «կեռզ կեռտյոյինտէն գորգար, կըսէ տաճկական առածը»[4], որ նշանակում է՝ աչքը տեսածից է վախենում:

Առածի միջոցով հեղինակը խտացնում է ասելիքը, ոճավորում է խոսքը՝ դրան հաղորդելով սարկաստիկ և, ինչու չէ, խորը ողբերգական երանգ, իսկ այս ամենին լրացուցիչ թափ է հաղորդում թուրքերենով մեջբերելը, քանի որ այս այլանդակության պատասխանատուն հենց թուրքն է:

Նմանատիպ մի դեպքի հանդիպում ենք Խրիմյան Հայրիկի՝ Նիկոլայ կայսերն ուղղած նամակում՝ գրված հայ ժողովրդի համար չափազանց դրամատիկ մի ժամանակաշրջանում: Ստացվել էր ցարական հրամանը Հայ Առաքելական եկեղեցու գույքի բռնագրավման մասին: Խրիմյան Հայրիկը ընդդիմանում է այս հրամանին: Հայրապետին սատար է կանգնում ողջ ժողովուրդը: 1903թ. Խրիմյանը նամակով դիմում է ցարին, որում հայտնում է, որ ցանկանում է դուրս գալ ռուսահպատակությունից: Վեհափառը խոսքն ավելի ազդու և հատու դարձնելու համար դիմում է առածի և այն էլ ռուսական առածի՝ գրելով. «Ռուսաց առածն ասում է, թե՛ հինգ և թե՛ եօթը խփած ապտակի պատասխանատուութիւնը միևնոյն է: Եւ վերջապէս այսքան բարբարոսական վերաբերմունքից յետոյ այլ ևս ինչ ունինք սպասելիք, որ մեր խօսքին քաղաքավարութեան տօն ու ձև տանք»[5]:

### *Առած-ասացվածքները Նշան Պեշիկթաշլյանի երգիծավեպերում*

Սփյուռքահայ նշանավոր գրող, երգիծաբան Նշան Պեշիկթաշլյանն իր երգիծավեպերում նույնպես օգտվել է առած-ասացվածքների անսպառ շտեմարանից և օգտվել է տարբեր ու շատ հետաքրքիր ձևերով: Երբեմն Պեշիկթաշլյանն առածը կամ ասացվածքը կիրառում է որպես եզրակացություն կամ բնաբան՝ արտահայտված մտքերի համար: Այսպես է «Մեծ ծաղրածուն» վեպի մի դրվագում, որտեղ տարեց հերոսը մտորում է իր անցած կյանքի մասին: Առհասարակ ծերության մասին առած-ասացվածքները փոքր թիվ չեն կազմում, և սա չի վրիպել հետազոտողների հայացքից, ինչպես. «Արտահայտելու համար այն միտքը, թե ծերության հասակում ֆիզիկական ուժերի սպառման ու ջլատման հետևանքով մարդն ընկնում է ծանր և կաշկանդված վիճակի մեջ, ժողովուրդն ասում է. «Ծերություն-գերություն»: Ոչ պատահական ձևով

---

[4] **Պարոնյան** 1954, 93:

[5] Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան 2020, 560:

գործածված մի հատիկ «գերություն» բառն այստեղ լիուլի տալիս է ծեր մարդու վիճակի բնութագիրը, որովհետև այն հիշեցնում է գերու համար այնքան բնորոշ նմանօրինակ կացությունը»[6]:

Պեշիկթաշլյանի հերոսի մտորումների հիմքում Աստվածաշնչի խոսքն է. «Հոգիս յօժար է, բայց մարմինս՝ տկար»[7]: Այս խոսքը Քրիստոսն արտասանել է Գեթսեմանի պարտեզում ձերբակալությունից շատ կարճ ժամանակ առաջ: Դարերի ընթացքում այն ձեռք է բերել ասացվածքի արժեք և կիրառվել է միանգամայն տարբեր խոսքային իրադրություններում, նաև այնպիսի իրադրություններում, որոնք շատ հեռու են իր սկզբնական իմաստից՝ արտահայտված Գեթսեմանի պարտեզում: Այդպես է նաև այս դեպքում. «Տարէցը կրնայ ըսել ամենայն իրաւամբ. – Երբ երիտասարդ էի, ասպարէզը իմս էր, սակայն ոչինչ գիտէի: Հիմա ամէն բան գիտեմ, սակայն ասպարէզ չունիմ: Հոգիս յօժար է, բայց մարմինս՝ տկար»[8]:

Այսպիսի ինչ-որ իմաստով նախաբանին հաջորդում են «իմաստասիրական» խորհրդածություններ դարձյալ երգիծական բնույթի, որոնք նույնպես կազմված են առած-ասացվածքների սկզբունքով և գուցե հայտ են ներկայացնում այդպիսին դառնալու: Լեզվաբանության մեջ կա դիպվածային հոմանշություն հասկացությունը, ինչի մասին խոսելիս մասնավորապես նշվել է, որ «Իմաստների մերձեցումը, որը հանգեցնում է այսպիսի հոմանշության, տեղի է ունենում երկու ճանապարհով՝ իմաստային ենթատեքստի օգնությամբ և բառերի հնչյունական մերձավորության հայտնաբերման ճանապարհով»[9]:

Մեր նշած միավորները կարելի է անվանել դիպվածային առածներ կամ ասացվածքներ, այսպես. «Մարմինը հին, քարքարոտ, ճեղքրտուած լեռ մըն է, իսկ հոգին հրաբուխ, ամէն օր բռնկող, բազմալաւա: Մարմինը հին տաճար, մէջը հոգին՝ նոր սուրբ կամ նոր սատանայ: Մարմինը հին պալատ, մէջը հոգին՝ նոր թագաւոր: Մարմինը հին զանգակատուն, մէջը հոգին՝ նոր զանգակ: Մարմինը հին ախոռ, մէջը հոգին՝ նոր վազերածի» (106):

Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ առկա է պատկերավորման զանազան միջոցների առատություն, հատկապես հակադրույթների: Հակադրույթը ոճական արտահայտչամիջոց է, որով հակադիր իմաստ ունեցող բառերի գործա-

---

[6] **Ղանալանյան** 1960, LXXVI:

[7] Աստուածաշունչ մատեան, Նոր Կտակարան 1997, 30:

[8] **Պէշիկթաշլեան** 1942, 106: Այսուհետև այս գրքից կատարվող մեջբերումների էջերը կնշվեն տեքստում՝ փակագծերի մեջ:

[9] **Пелевина** 1980, 49.

ծությամբ հակադրվում են առարկաներ, հատկանիշներ, երևույթներ: Վերը բերվածները կազմված են մարդու ներհակ տարրերի՝ հոգու և մարմնի, նաև հնի ու նորի հակասություններից: Հակադրույթներն առհասարակ լայն կիրառություն ունեն առած-ասացվածքներում, ինչպես նաև դարձվածներում, հիշենք. «Մոտիկ հարևանը լավ է հեռու բարեկամից», «Թոկի երկարն է լավ, խոսքի՝ կարճը», «Թրի կտրածը կլավանա, լեզվի կտրածը չի լավանա» և այլն: Քննության առարկա հատվածում առկա պատկերավորման մյուս միջոցները՝ մասնավորապես այլաբանությունները, չափազանցությունները ևս ծառայում են հակասություններն ավելի ցայտուն ու արտահայտիչ դարձնելու նպատակին: Այսպիսով, հակադրույթներն առավել ընդգծված են ներկայացնում հերոսի հոգեվիճակը՝ դրա բոլոր երգիծական ու ողբերգական կողմերով: Միանշանակ պետք է համաձայնել, որ «Առածների ու ասացվածքների մեջ իմաստի ուղղակի առման հետ միասին, այս կամ այն չափով, արտահայտված է նաև նրանց փոխաբերական առումը... Այս տեսակետից էլ սրանք մոտենում են դարձվածքային այն բառակապակցություններին կամ արտահայտություններին, որոնք կազմությամբ կարճ ու դիպուկ նախադասություններ են»[10]:

Մեր բերած օրինակներում հակադրույթները կազմվում են հականիշ զույգերի միջոցով: Կան դեպքեր, երբ դրանք կազմվում են հականիշ եռյակների միջոցով՝ ստեղծելով, եթե կարելի է ասել, «եռաստիճան» հակադրություն, ինչպես նույն ծեր հերոսի դեպքում. «Ժամանակը իր անողոք կատակները սարքեր է ամենուրեք, վերն ալ, վարն ալ ու մանաւանդ մէջը» (104):

Իր երգիծավեպերում Պեշիկթաշլյանը կարծես առածի կամ ասացվածքի արժեք է տալիս միավորների, որոնց կարելի է դարձվածի դիպվածային տարբերակ համարել: Ունենք «աղյուծի կաթ կերած լինել» դարձվածը, որ նշանակում է «անվախություն, քաջություն ցույց տալ, հանդես բերել»[11]:

«Ընկեր Փարոս» երգիծավեպի հերոսը՝ Փարոսը՝ փուչ ու փառամոլ մի կոշկակար, ամբողջ կյանքում դեգերում է կուսակցությունից կուսակցություն, ինչը խիստ զայրացնում է կուսակցական նախկին ընկերներին, և որոնցից մեկը Փարոսին ասում է. «Փարոսը հօկճի, համայնավար: Է՛, դուն խենթի կաթ ծծած ըլլալու ես» (19): Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ խենթանալու գաղափարն արտահայտված է մի կապակցությամբ, որ կազմված է վերը նշված դարձվածի նմանողությամբ:

[10] **Մուրվալյան** 1959, 45:
[11] **Բեդիրյան** 2011, 136:

Նույն հերոսի՝ Փարոսի խոսքում հանդիպում ենք մեկ այլ հետաքրքիր արտահայտության, որը կարելի է Աստվածաշնչի երկու տարբեր խոսքերի յուրօրինակ «համադրություն» համարել: Առաջինը Եսայու մարգարեության «Նոր երկինք, նոր երկիր» հատվածից է և ունի վախճանաբանական իմաստ. «Յայնմ ժամանակի գայլքն եւ գառինք ի միասին ճարակեսցին»[12]: Երկրորդը կարդում ենք Մարկոսի Ավետարանում, որտեղ Հիսուսն օրհնում է մանուկներին. «Թողլ տուք մանկտւոյդ գալ առ իս»[13]:

Այս խոսքերը միաձուլելով իր կարճ ուղեղում՝ ընկեր Փարոսն անում է իր հերթական «հեղափոխական» խորհրդածությունը՝ դարձյալ հակոտնյա կուսակցությունների համատեքստում, և փորձում է դասեր կամ խրատներ տալ գյուղի դպրոցականներին. «Թոյլ տուէք գառնուկներին եւ գայլուկներին, որ իմ քովը գան» (59):

Պեշիկթաշլյանը ժողովրդական խոսք կիրառել է նաև երգիծավեպերից մեկի վերնագրում: Այն կոչվում է «Մուրատ Տավիտ կամ միութիւնը զօրութիւն է»: Վեպի հերոսը՝ դերձակ Մուրադ Դավիթյանը, սիրում է կրկնել այս խոսքը՝ դրան տալով, սակայն, բոլորովին այլ ենթատեքստ: Ազգային միաբանության մասին ճամարտակելն այս արհեստավորի համար քաղաքական տարբեր հայացքների տեր հայերի շրջանակներից հաճախորդներ գտնելու միջոց է: Այդ պատճառով նա վերը նշված արտահայտությանն ավելացնում է իր սեփական մեկնաբանությունը և պատից կախում տախտակ, որի վրա մեծատառերով գրված է.

***Միութիւնը զօրութիւն է,***
***Զօրութիւնը զրահուիլ է,***
***Զրահուիլը հագուիլ է (80):***

Այս զավեշտական կարգախոսը դժբախտաբար չի օգնում հերոսի մանրիկ խորամանկությունները հաջողությամբ պսակելուն, քանի որ, ինչպես դիպուկ կերպով նկատում է մի բարեկամ. «Քեզի պէս հայը կրնայ ամէն ազգ խաբել, սակայն չի կրնար Հայ մը խաբել: Քեզի պէս Հայը կրնայ ամէն ազգէ խաբուիլ, սակայն չի խաբուիր Հայէն» (94):

Առած-ասացվածքներով մասնավորապես հարուստ է «Համառօտ պատմություն ասավուտներու» երգիծավեպը: Սա համառոտ պատմությունն է երևակայական մի ժողովրդի, ինչը հեղինակը բացահայտում է վեպի վերջում,

---

[12] Աստուածաշունչ մատեան, Հին Կտակարան 1997, 770:

[13] Աստուածաշունչ մատեան, Նոր Կտակարան 1997, 46:

որտեղ նաև իր խորհրդածություններն է անում պատմագիտության մասին՝ դարձյալ համեմված ասացվածքով և երգիծական երանգով. «Պատմութիւնը կրկնութիւն է»: Նաեւ ապերախտ գիտութիւն: Ապերախտ է... մանաւանդ անոր համար, որ հակառակ հարստացած ըլլալուն՝ մարդկային արիւններով չէ եղած մեզի բարի դաս մը: Գրածս խտացումն է ընդհանուր ազգաց պատմութեան մէջ գտնուող ողբերգութեան, ինչպէս նաեւ կատակերգութեան... Ես գրեցի ժպտելով, սակայն կարելի է լալով ալ կարդալ» (155):

Այս վեպում առկա առածները յուրահատուկ են նրանով, որ պատկանում են հեղինակի գրչին և հորինված են հատուկ ասավուտների կյանքն ու կենցաղը պատկերելու համար: Ինչպես նշում է հեղինակը. «Ժողովուրդը իր անգերազանցելի հանճարով կ'արհամարհէր ու կը հեգնէր իր արքան: Ասավուտ առածները ապացոյցն են մեր խօսքին» (137):

Սրանք լեզվական չափազանց գունեղ միավորներ են և հարուստ պատկերավորման ամենատարբեր միջոցներով, որոնցում իր ուրույն տեղն ունի չափազանցությունը: Պետք է նշել, որ չափազանցությունն առհասարակ խիստ լայն տարածում ունի ժողովրդական խոսքում: Կան ժողովրդական բազմաթիվ արտահայտություններ ու դարձվածներ, որոնց հիմքում չափազանցությունն է, և որոնք լեզվական երևույթ են, ինչպես «լուն ուղտ շինել», «քիթը երկինք հասնել», «ծիծաղից մեռնել» և այլն:

Ասավուտների կյանքի մասին առածներով կամ առանց դրանց խոսելիս՝ Պեշիկթաշլյանը հիմնականում շեշտը դնում է երկրի առաջնորդների, թագավորների, կառավարիչների ապիկարության, ապաշնորհության, շատ հաճախ անհույս հիմարության, նույնիսկ խելագարության՝ նաև հանցավորության և այս ամենի արդյունքում ժողովրդի կրած տառապանքների վրա: Հիշենք այս գաղափարը չափազանցությամբ արտահայտող մի քանի առած. «Երբ թագաւորը պաղ առնէ, ամբողջ ժողովուրդը կը տառապի հարբուխէ: Երբ թագաւորին աչքին մէջ երկու կաթիլ արցունք ըլլայ, ամբողջ ժողովուրդը միլիոնաւոր թաշկինակներու պէտք կ'ունենայ... Երբ թագաւորը իշու մը նայի, այդ աւանակին գինը տասը արծաթ կը բարձրանայ: Երբ թագաւորը ջրիի մը նայի, այդ ջրին կը փոխուի ազնիւ ձիու» (137–138):

Ինչպես արդեն նշել ենք, առածներում հաճախ են հանդիպում հակադրույթներ, ասավուտներին նվիրված առածները բացառություն չեն: Այստեղ հակադրությունը դարձյալ թագավորի ու ժողովրդի միջև է, ինչպես. «Թագաւորը աշխատասէր է, երբ մատը մատին դպցնէ, իսկ ասավուտ գիւղացին ծոյլ է, երբ օրը տասը ժամ աշխատի: Գիւղացին երբ մէկուն քիթը արիւնէ, ազգա-

տեաց է. թագաւորը երբ քանի մը հարիւր հազար հոգիի արիւնը թափէ, մեծ հայրենասէր է» (138):

Առած-ասացվածքների կազմության մեջ մեծ մասնակցություն ունեն փոխաբերությունները: Փոխաբերության մի ձև է դիմառնությունը, որն առաջանում է, երբ «անշունչ առարկաները շնչավորում, նրանց վերագրում ենք կենդանուն կամ մարդուն հատուկ հատկանիշներ, անշունչ առարկաներին ու կենդանիներին՝ բանականություն և խոսելու շնորհ»[14]:

Այսպիսի երևույթ է առկա հետևյալ առածում, որտեղ անշունչ առարկային՝ ամանին, վերագրված է մարդուն հատուկ հատկանիշ՝ հպարտություն. «Երբ թագաւորը թքնէ ամանի մը մէջ, այդ ամանը կը ճաթի հպարտութենէն» (137):

Հետաքրքիր փոխաբերություն է առկա մեկ այլ առածում. «Թագաւորը շատ կիներ կը սիրէ «ժողովուրդի հայր» կոչուելու համար» (138): Այստեղ կծու հեգնանք է դրսևորված մի երևույթի հանդեպ, որ խորը արմատներ է ունեցել տարբեր հասարակարգերում: Հնում թագավորներին հաճախ աստվածացրել են, նոր ժամանակներում երկրի ղեկավարին երբեմն հենց «ժողովրդի հայր» տիտղոսով էին մեծարում, բավական է հիշել անձի պաշտամունքի տարիները: Հեղինակն այս առածի միջոցով ի ցույց է դնում երևույթի ողջ այլանդակությունը, անարժան և անբարո առաջնորդների մեծարումը ամբոխի կողմից:

Նույն թագավորի զազրելի կերպարն են բացահայտում *__սահման__* բառի ուղղակի և փոխաբերական կիրառությունները նույն առածի շրջանակում. «Թագաւորին երկիրը սահման ունի, երկրին մէջ սակայն թագաւորին յիմարութիւններուն համար սահման գոյութիւն չունի» (139):

Իսկ ո՞ւմ հետ կարելի է համեմատել թագավորին: Հարցին հեղինակը պատասխանում է առածով, որտեղ այս անգամ կիրառում է համեմատություն, ընդ որում առավելական համեմատություն: Համեմատության այս տեսակի դեպքում «համեմատվող առարկան իր հատկանիշներով ավելի բարձր է ներկայացվում համեմատյալից (մերժողականի դեպքում՝ ավելի ցածր)»[15]:

Եվ ուրեմն, ումի՞ց է ավելի բարձր կամ դրական թագավորի նկարագիրը. «Թագաւորը բաւական բարի է, իբրեւ դեւերու ներկայացուցիչ» (139): Կարծում ենք՝ մեկնաբանություններն ավելորդ են:

---

[14] **Պողոսյան** 1991, 185:

[15] **Պողոսյան** 1991, 14:

***Եզրակացություններ***

Եթե փորձենք ամփոփել այս համառոտ քննությունը, ապա պիտի փաստենք, որ ֆրանսահայ գրող Նշան Պեշիկթաշլյանի երգիծավեպերում առածասացվածքները, ինչպես նաև ժողովրդական խոսքերը, դարձվածների տարբերակները, հեղինակային նորակազմություն հանդիսացող առածները ունեն առանձնահատուկ դեր ու կշիռ: Ոճական առումով այս միավորների հնարավորությունները շատ մեծ են, և հաճախ սրանց առկայության հետ է կապված խոսքի արտահայտչականությունը, հագեցվածությունը, ազդեցիկությունը և այլ արժանիքներ: Նաև սրանց միջոցով է գեղարվեստական ստեղծագործություն ներթափանցում ժողովրդական բառ ու բանը՝ հյութեղ ու աշխույժ, ու հատկապես կերպարների խոսքը դարձնում ավելի բնական, կենդանի ու շարժուն: Պայմանավորված իրենց այլաբանական նշանակությամբ՝ առածասացվածքները մեծ պատկերավորություն են հաղորդում խոսքին, որը Նշան Պեշիկթաշլյանի երգիծավեպերում ունի երգիծական բնույթ՝ հումորայինից մինչև կծու հեգնական:

## ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց 1997, Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերութիւն, տպ. Մեծ Բրիտանիայում, 1450 էջ:

**Բեդիրյան Պ.** 2011, Հայերեն դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 1410 էջ:

**Թումանյան Հովի.** 1958, Երկեր, հատոր երկրորդ, Երևան, Հայպետհրատ, 510 էջ:

**Ղանալանյան Ա.** 1960, Առածանի, Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 400 էջ:

**Մուրվալյան Ա.** 1959, Հայոց լեզվի դարձվածաբանություն և բայակազմություն (ուսումնասիրություն), Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 252 էջ:

**Պարոնյան Հ.** 1954, Ընտիր երկեր, գիրք 1, Երևան, Հայպետհրատ, 576 էջ:

**Պէշիկթաշլեան Ն.** 1942, Երգիծավէպեր, Փարիզ, Մատենաշար «Արմէնական մշակոյթ», թիւ 2, 160 էջ:

**Պողոսյան Պ.** 1991, Խոսքի մշակույթի և ոճագիտության հիմունքներ, գիրք երկրորդ, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 396 էջ:

Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան 2020, գիրք իբ, Մկրտիչ Ա. Խրիմեան, Կաթողիկոս Ամենայն հայոց, փաստաթղթերի ժողովածու, Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 792 էջ:

**Андреев Н.** 1938, Русский фольклор, Москва-Ленинград, «Печатный двор», 655 с.

**Пелевина Н.** 1980, Стилистический анализ художественного текста, Ленинград, «Просвещение», 272 с.

# ЛИНГВОСТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОК В САТИРИЧЕСКИХ РОМАНАХ НШАНА ПЕШИКТАШЛЯНА

АРАКЕЛЯН К.

## Резюме

***Ключевые слова:*** сатира, роман, язык, речь, пословица, поговорка, стиль.

Армянская сатирическая литература имеет богатые традиции. Сатирический жанр достиг своего апогея в XIX–XX вв., в частности, в творчестве западноармянских писателей Акопа Пароняна и Ерванда Отяна. Традиции западноармянской литературы были переняты писателями Диаспоры и в том числе Ншаном Пешикташляном, который более известен как сатирик.

Сатирические романы Ншана Пешикташляна изобилуют пословицами и поговорками, которые имеют большую стилистическую ценность, поскольку придают его языку особую образность и оттенок народной речи.

# LINGUO-STYLISTIC PROPERTIES OF PROVERBS AND SAYINGS IN THE SATIRICAL NOVELS OF NSHAN PESHIKTASHLIAN

ARAKELYAN K.

## Summary

***Keywords**:* satire, novel, language, speech, proverb, saying, style.

Armenian satirical literature has rich traditions and deep roots. The genre of satire reached its apogee in the 19th – 20th centuries, particularly in the works of such Western Armenian writers as Hagob Paronian and Yervand Otian. Being one of the most brilliant satirists in the Diaspora literature, Nshan Peshiktashlian followed the legacy of the Western Armenian writers.

Satirical novels by Nshan Peshiktashlian are rich in proverbs and sayings, which are of significant stylistic value as they endow his works with unique features of figurativeness and some elements of vernacular.

**NAIRA HAMBARDZUMYAN***
*PhD, Associate Professor*
*Institute of Literature after Manuk Abeghian*
*Academy of Sciences of RA*
nairahambardzumyan@yahoo.com
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-208

# THE PHENOMENON OF ECSTATIC TIME IN HOVHANNES TOUMANYAN'S QUATRAINS

***Keywords:*** ontology, transcendental reality, ecstatic time, phenomenology, metaphysics, Hovhannes Toumanyan, subconscious.

In the XX–XI centuries, the ontological domain of the text was redefined, refusing subareas, marking and regulating the combinations of material and ideal, matter and spirit in terms of full fledged autonomy, freedom of authorial writing – principally independent areas of relations. The author's spiritual existence is in fact the order of the existence of the text and embraces the unity of all culturally possible manifestations, as well as the course of spiritual and mental states, i. e. consciousness, the totality of thoughts, ideas, images, perceptions, ideals, feelings, and assessments. Therefore, ontology is a beginning that guides the reader towards the text, a chain of external realities that underlies all manifestations of existence, free from sensuality and principally beyond the limits of experience. The aforementioned is a phenomenon in the author's metaphysical realm of thought, the actuality of which is marked by the objectification of the word, since the internal domain of the text comprises the loops of the closed semantic chain "word-meaning-image-word-meaning", which are encrypted in the domain of the author's subconscious as the eternal beginning and the creative reason.

Within this context, the quatrains by Hovhannes Toumanyan are remarkable since their ontology is formed through the simplicity of language, spiritual meanings, philosophical ideas, the systems of depth and refinement of thought, images and metaphors, space and ecstatic time, which are characterized by the

* *Հոդվածը ներկայացվել է 21.05.21, գրախոսվել է 14.07.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

self-sufficiency of "thing-in-itself"[1]. In its turn, the introspection of the ecstatic time[2] as a system implies a new interpretation of the text as an ontological structure driven by language, since the happenings taking place within the internal structural chains of the text are accessible to the reader through the use of existential, phenomenological and hermeneutical methods.

The world is realized and assimilated through language; the language becomes objectified especially for the bearers of the language, when "language-existence-truth" relations are created in the inner domain of the text, which Heidegger calls "indisputable"[3], taking into account the orders of creation and being. The language exudes significant depth and energy, which is specific to the aesthetic subject – the author (in this case, Toumanyan). Thus, importance is attached to the language of the writing, which explains the root of the text – the Word as ontology – through word-meaning-language-meaning-word transformations. These transformations are always in motion, as they occur under the direct influence of the author's worldview.

The world in Toumanyan's quatrains is encompassing and real not only as a manifestation of reality but also as the subjective existence of Toumanyan's writing, which, due to the process of objectification, indicates the expression of the objective. In this case, the text is considered as a body of reality; and creation becomes a bodily meaning, since the text, as an emotional-intellectual and complete movement, ensures its own existence:

A traveler of the divine in the sphere is my soul,
Transient from earth, to the glory unaware is my soul,
It has ascended and withdrawn towards the stars up remote,

[1] "thing-in-itself" is a philosophical term, which, apart from the phenomena only accessible to sensuality, regardless of human perceptions, denotes familiar objects. In order to know something, it is first necessary to think about that specific 'something', make a general idea of it, mentally create it. Imagination is vital in creative processes, since science not so much discovers the laws of nature as ascribes them to nature. Within this context, Kant's philosophy has been subjected to lot of criticism in terms of the interpretation of the objective foundations of the "thing-in-itself", unfamiliar to science (henceforth, to people).

[2] Ecstatic time is the journey of the spirit out of the body through mystical experiences, by which the spiritual traveler abandons the physical body and travels with the delicate body, body of dreams or stellar body towards higher realms.

[3] **Хайдеггер** 1991, 87.

To someone dwelling down on earth by now queer is my soul[4].

Toumanyan's personal-sensory experience forms the specific language of the text, and the author discovers himself in that domain, encrypting the inner element, directing it to new ontological states based on cosmopolitanism, through which the author discovers the modern world from the viewpoint of ontological ecstatic time, in the domain of additional meanings and possibilities. That is why the author’s subconscious and mind practically seek to learn the world and define the writing as free from the barriers of the soul.

The idea of returning to the inner possibilities of the quatrains is created, expanding the spheres of interpretation, the writing’s route of existence – the opposite side of the Finite, the world full of events where Toumanyan arrives by means of crossing the border of self as a being. In this case, all the intercultural questions, which are substantiated in Hovhannes Toumanyan's quatrains, are conditioned by the author's consciousness, the search for new principles and relations between faith and reason, and their reinterpretation. This attitude towards the world also leads to the perception of Toumanyan as an author, as the creative basis of the world-image, which gives an opportunity to convey to the reader the cosmic rotation of the text, in which language is perceived as a symbol of a differentiated beginning; and the word, becoming a thought, finds its path towards spirituality:

Hey, speechless One, because of whom every living thing unites,
In every life and every blood, without fire who ignites -
All free and dear, both far and near, owing to you in this world,
All within You, deathless and due, singing to You with Your word…[5].

“The word is a noun-existence-verb, and the noun-existence-verb is God”[6]; in other words, Toumanyan's language sounds like Bach's ricercar[7], when the understanding of the world transforms into something self-governing, harmonious

[4] **Թումանյան** 1991, 61:
This and the following quatrains of H. Tumanyan referred to in the article have been translated by Ruzanna Abovyan.

[5] **Թումանյան** 1991, 61:

[6] **Хайдеггер** 1991, 36.

[7] Richercar is a sequence of canons, fugues, and musical polyphony, written by Johann Sebastian Bach, based on a theme dictated by and dedicated to King Frederick II of Prussia. It is performed with different instruments, as the main set of musical instruments was not specified by Bach.

and polyphonic, and the author becomes not only the bearer and listener of that harmony, but also its appreciator and transmitter. In this harmony of Toumanyan's text, the preliminary image of eternity is born, which, at the same time, is also the visible course of cosmic time in all possible patterns, since the author acquires all the information of the cosmic mega-system within a certain mesosphere, transmitting it to the text, outlining its ontological layer, putting forward the idea of ecstatic time, and subsequently, the understanding of space, in the internal domains of which, priority is given to existence.

In this realm of cosmic harmony, the author creates the material shell for the quatrains as a unity of objects, sounds, images, meanings, forms, time, space, process, and action. Time that frames the mega-system of quatrains is the ecstatic time, which actively influences the text as a system, changing not only its own nature but also that of space, reaching the different rhythmic hierarchies of other worlds, which mutually obey or deny each other, converting the inner space of the writing into a four-dimensional space–another–time. In this case, the internal space of the text is revealed by mathematical starting points, although without assuming their algebraic stresses, since the text is perceived as a universe, changing the relativity of motion as a system:

My baptism church became the sky, the sun became my sacred torch,
Everyone's love – the holy tank, the rainbow was my temple's porch,
Mountain became my godfather, my myrrh was drawn from drops of rain,
And as a poet I was named by Him, by whom I was ordained.[8]

"Apparently, time is not an abstract quantity at all, but rather a specific continuum, which includes qualities or certain conditions that can be manifested in different places – in relative simultaneity – in case of parallelism, randomly, almost inexplicably, as, say, in the fact of the simultaneous manifestation of such thoughts, symbols, or mental state"[9], writes Carl Jung, the founder of analytical psychology. In addition to Jung's statement, they appear in Toumanyan's quatrains with devices which cannot be interpreted, just as it is impossible to interpret the cases of authorial coincidences with identical thoughts, signs, or mental states. And in order to make a certain part of the authorial space available in the inner domain of the writing, it is necessary to consider the idea of the finiteness of time,

[8] **Թումանյան** 1991, 58:
[9] **Юнг** 2003, 59.

and all the inputs and outputs of the word-meaning-thought relations, which are reflected in a certain eventual framework, separated by a time interval. The phenomenon of active time constantly records changes in the segments and levels of ecstatic time in the areas of text genesis, genetic coding, metabolism, structural manifestations, and situation assessment. Heidegger calls this phenomenon the "periodic and causal process of self-development", which takes place "with the involvement of the quenching energy in nature"[10], when the involved energy is recycled, the recycled energy is collected, the collected energy is distributed, and the distributed energy is re-involved and reassembled in a second time domain. The latter is relatively asymmetric like the variations of the future towards the past and the past towards the future, although both require different timelines. Conceivably, this reality found its expression in the quatrain published under Hovhannes Toumanyan's name during his lifetime, but not included in the complete collection of his works:

Even if you relinquish all and also me in your wrath,
You will never abandon me; I will always have your faith,
I'm inside you; you are inside everybody everywhere,
Yet... everyone is helplessly trying to seek for your path[11].

Heidegger speaks of four-dimensional time, noting as a starting point the moment of "at present"[12], which is realized within a human being and through a human being, and the asymmetry of which gives birth to the unity of multiplicity and completeness of time in Toumanyan's quatrains:

In the luminous and light wonder worlds of stellar dreams,
Along swift and sweeping thoughts' immaculate conscious streams,
Inside evocations' vague long-forgotten foggy steam,
It sometimes seems that one day I could reconcile with Him…[13]:

The absoluteness and universality of time in Toumanyan's quatrains (as a system) presupposes the division of cosmic macro-time into micro-times, as the inner historical time of the writing (as a topos) coincides with space (as a movement) and is characterized as a space-time system. The microworlds

---

[10] **Хайдеггер** 1991, 101.

[11] «Հայաստանի ձայն» շաբաթաթերթ, 1922, 30 դեկտեմբերի: Մեջբերվում է ըստ «Գիտություն» թերթի 2002 թ. թիվ 3-ի հրապարակման:

[12] **Хайдеггер** 1991, 108.

[13] **Թումանյան** 1991, 52:

transform into finite times (topoi), revolving around a certain definition of text, like an electron in the nucleus of an atom. Through the subconscious, worlds inaccessible to consciousness and reality penetrate the inner realm of the text, since human – time relations are different: events, individual and social experience, repository of knowledge, succession of stages of life, physical old age. In this case, the complexities of language as a system are also generated during the transition from the micro world to the macro world, when the text in the subconscious domain is characterized as an intermittent, changing, and coordinating object:

I said, "I own nothing but this body and this name…",
When your beam emerged before me in a bright and radiant frame,
"What's that body or the fleeting name a human just possesses,
You are God, you are eternal, never-ending, nameless, selfless[14].

Real displacements, realities in the inner realm of the writing are determined only by the ecstatic pause of time – by the combinations of the light-thermal dynamics of the quatrain as a body – these are perceived as creative-entropic spaces (Nm Ne and Ne). Toumanyan's physical time is a one-dimensional straight process, the combination of the aforementioned realities, which, evolving with a logically differentiated system (very little) and memory (once upon a time), maintain the periodic shifts of the word-bodies in the quatrain and the mutually opposing periodic processes of birth and death, as well as the perceptions of internal and external times.

By thousand years' or ages' time backwards or forth, what is wrong×
I was, I am, and I will be, once and for all, what is wrong×
Even if I change thousand forms, form is transient, nothing more,
I am a soul along the great heavenly soul, what is wrong×[15]

"Presence is approaching, coming to us – humans," [16] writes Heidegger, describing the phenomenon of time with existential-ontological rhetoric. The penetration into the realm of existence in its time of realization also gives birth to the perception of time, and its conception depends on our being (not existence), including us, because "there is no time without a man"[17]. Heidegger views

[14] **Թումանյան** 1991, 52:
[15] **Թումանյան** 1991, 51:
[16] **Хайдеггер** 1993, 227.
[17] **Хайдеггер** 1993, 93.

existence and time as interpenetrating systems: "Existence and time reciprocally succeed each other, only in such a way that in each of them, it is impossible to say that being cannot be spoken of as temporary, and temporality may not be spoken of as existence"[18].

### *Conclusion*

Ecstatic time is transformed as long as there is a transition to descriptive time, and when it ends, it becomes the past within the same period that can be reversed or restored only through memories. When an idea is articulated, reality changes its color, and the story begins from the very beginning, although the birth of the phenomenon at some moment acquires the characteristics of that specific time. And when we consider an event within the domain of time extremely important, we also attach importance to time within the domain of the event. Internal time is not measured, but is perceived as the age of the system, which is the separate state of the whole. As in Toumanyan's quatrains, the understanding of inner time with its entropic intersystemic metabolism, reaches the perception of the hierarchy of ecstatic time (cosmic inclusions) in the text.

### BIBLIOGHRAPHY

«Հայաստանի ձայն» շաբաթաթերթ, 1922, 30 դեկտեմբերի, թիվ 24:

**Թումանյան Հովհաննես** 1991, Երկերի լիակատար ժողովածու 10 հատորով,, հտ. 2, Հայաստանի ԳԱ հրատ., Երևան, 637 էջ:

**Хайдеггер Мартин** 1991, Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества, Москва, «Высшая школа», 192 с.

**Хайдеггер Мартин** 1993, Время и бытие (Вопрос о технике), Москва, «Республика», 447 с.

**Юнг К.** 2003, Дух в человеке, искусстве и литературе, Минск, «Харвест», 384 с.

[18] **Хайдеггер** 1991, 82.

# ԷՔՍՏԱՏԻԿ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՖԵՆՈՄԵՆԸ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆԻ ՔԱՌՅԱԿՆԵՐՈՒՄ

ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ Ն.

## Ամփոփում

***Բանալի բառեր՝*** գոյաբանություն, տրանսցենդենտալ իրողություն, էքստատիկ ժամանակ, ֆենոմենոլոգիա, մետաֆիզիկա, Հովհաննես Թումանյան, ենթագիտակցություն:

XX–XXI դարերում նորովի իմաստավորվեց տեքստի գոյաբանական տիրույթը՝ նշանավորելով ու կարգավորելով նյութականի և իդեալականի, նյութի և ոգու միավորումները՝ հեղինակային գրի ազատության և այլ հարաբերությունների սահմաններում: Այս համատեքստում՝ Հովհաննես Թումանյանի քառյակների գոյաբանությունը ձևավորվում է գաղափարի, պատկերի, լեզվի, իմաստի և այլ երևույթների միջոցով, բնութագրում գրի՝ հոգու արգելանքներից զերծ սահմանումները: Այս ներդաշնակության մեջ էլ ծնվում է հավերժության նախապատկերը, որը միաժամանակ տիեզերական ժամանակի ընթացքն է՝ հնարավոր բոլոր կերպավորումներով: Տիեզերական մի որոշակի միջոլորտում հեղինակը ձեռք է բերում է ամբողջ մեգահամակարգի տեղեկատվությունը՝ փոխանցելով այն տեքստին, կազմավորելով նրա գոյաբանական շերտը, առաջադրելով ժամանակի ու տարածության հասկացությունները, որոնց ներքին տիրույթներում առաջնակարգությունը տրվում է գոյին: Այս համատեքստում՝ գործուն ժամանակի ֆենոմենը գրանցում է նաև էքստատիկ ժամանակի փոփոխությունները՝ տեքստի ծագումնաբանություն, գենետիկ գաղտնագրերի, մետաբոլիզմի, կառուցվածքային դրսևորումների և իրավիճակների գնահատման տիրույթներում:

# ФЕНОМЕН ЭКСТАТИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ В ЧЕТВЕРОСТИШИЯХ ОВАНЕСА ТУМАНЯНА

АМБАРЦУМЯН Н.

## Резюме

***Ключевые слова:*** онтология, трансцендентальная реальность, экстатическое время, феноменология, метафизика, Ованес Туманян, подсознание.

В XX–XXI веках было переосмыслено онтологическое пространство текста, что ознаменовало и систематизировало границы материального и идеального, свободы авторского замысла в единстве материи и духа, а также в других ипостасях. В контексте сказанного онтология четверостиший Ованеса Туманяна формируется с помощью идей, образов, языка, смысла и т.д., а характеристикой его стиля (авторского почерка) становятся дефиниции, лишенные духовных запретов. В этой гармонии рождается праобраз вечности, который в то же время является течением космического времени со всеми возможными своими проявлениями. В некоей космической сфере автор, обретя информацию всей мегасистемы, включает ее в текст и создает онтологический пласт, тем самым апеллируя к понятиям времени и пространства, во внутренних пределах которых приоритет отдается бытию.

В этом контексте феномен действенного времени фиксирует также изменения экстатического времени в границах генезиса текста, генетических кодов, метаболизма, оценки структурных проявлений и ситуаций.

**ԴԱՎԻԹ ԳՅՈՒՐՋԻՆՅԱՆ***
*Բանասիրական գիտությունների թեկնածու*
*ՀՀ Լեզվի կոմիտեի նախագահ*
gyurjidav@mail.ru
DOI: 10.52853/18294073-2021.3.27-217

# ՀՐԵԱՆԵՐԻ ԼԵԶՎԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ՏԱՐԲԵՐԱԿՆԵՐԻ ԲԱՌԱՐԱՆԱՅԻՆ ՄՇԱԿՄԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

***Բանալի բառեր՝*** լեզվանուն, սեմական լեզուներ, եբրայեցերեն / եբրայերեն, հրեարեն/ հրեերեն, ուղղագրական տարբերակներ, բառարանագրական ավանդույթ, կանոնարկում, գրաբար:

***Ներածություն***

Հայերենում հրեաների լեզուն անվանելու համար V–XX դարերում կազմվել են տարահիմք մի շարք բառեր, որոնք ունեն բառակազմական, ուղղագրական տարբերակներ: Բառակազմական հիմք են դարձել ազգ, ժողովուրդ նշանակող եբրայեցի, հրէայ (հրեա), ջհուդ բառերը, իվրիտ և իդիշ լեզվանունները, որոնց ավելացել են «լեզու» նշանակող –երէն / -արէն ածանցները: Հրեաների լեզվի հայերեն անուններն են (ավանդական և նոր ուղղագրությամբ)՝ եբրայեցերէն (եբրայեցերեն), եբրայերէն (եբրայերեն), հրէարէն (հրեարեն), հրէերէն (հրեերեն), հրէայերէն / հրեայերեն, հազվադեպ կազմություններ՝ ջհուդերեն, իվրիտերեն և իդիշերեն, նաև սխալագրություններ՝ հրէէրէն, հրեաերեն, եբրաերեն և այլն:

Հրեաների լեզվի հայերեն անունները և նրանց տարբերակները ներառվել են հայոց լեզվի տարատեսակ բառարանների բառացանկեր: Պարզենք, թե դրանցից որո՛նք և ինչպե՛ս են ներկայացվել բառարաններում, բառարանային ինչպիսի՛ մշակման են ենթարկվել, ի՛նչ խնդիրներ և անելիքներ կան այդ հարցում:

* *Հոդվածը ներկայացվել է 24.05.21, գրախոսվել է 18.08.21, ընդունվել է տպագրության 19.11.21:*

Հարցը կքննենք ըստ բառարանների տեսակների՝ միալեզվյան և թարգմանական:

***Միալեզվյան բառարաններ***

Նախ անդրադառնանք բացատրական բառարաններին՝ ուշադրություն դարձնելով, թե ո՛ր տարբերակներն են գլխաբառ դարձել, խոսքիմասային ի՛նչ արժեքներով և իմաստներով, ինչպիսի՛ զուգակցումներով և հղումներով են ներկայացվել:

Մխիթար Սեբաստացու Հայկազյան բառարանում մակբայի («որակական մակբայի») արժեքով տրված են հրէարեն և հրէէրէն (-երէն ածանցը՝ է-երով, որ վրիպակ է) տարբերակները, «լեզուաւ կամ բարբառով հրէի» բացատրությամբ և սուրբգրային հղումներով[1]: Աբբահայրը նշում է, որ այս բառերը երբեմն նշանակում են նաև «հրեաբար», այսինքն՝ ըստ հրեաների կերպի և սովորության: Բառարանում ներառված չէ եբրայեցերէն-ը:

Եբրայեցերէն բառը մակբայի արժեքով արձանագրվել է Նոր հայկազյան բառարանում՝ «Եբրայեցւոց լեզուաւ կամ գրով» բացատրությամբ, հունարեն և լատիներեն թարգմանությամբ՝ Ἑβραϊστί և Hebraic, բառահոդվածում տրված է նաև հրեարէն-ը՝ որպես մատչելի համարժեք[2]: Առձեռն բառարանում բառը սեղմ այդպես էլ բացատրվում է՝ «հրէարէն»[3]:

Նոր հայկազյան բառարանում գրանցված են նաև V դարում վկայված հրէարէն / հրէերէն տարբերակները, որոնք բացատրվում են այսպես՝ «Հրէից լեզուաւ կամ գրով», տրվում են հունարեն ու լատիներեն համարժեքները՝ Ἰουδαϊστί և Judaice, հայերեն բառակազմական և ուղղագրական տարբերակները[4]: Առանձին բառահոդվածով տրված է սրանց հրէայերէն բառակազմական տարբերակը, բայց հրէարէն-ի հղումով:

Առձեռն բառարանում, ի տարբերություն ՆՀԲ-ի, հրէայ հիմքից կազմված երեք լեզվանուն-գլխաբառ կա՝ հրէայերէն, հրէարէն, հրէէրէն[5], որոնցից երկուսը հղվում են հրէարէն-ին: Սա մակբայի և ածականի արժեք ունի, բացատրվում է «հրէի լեզուով, գրով, օրէնքով» և «հրէի» (այսինքն՝ հրեական):

---

[1] **Մխիթար Սեբաստացի** 1749, 559:

[2] **Աւետիքեան, Սիւրմէլեան, Աւգերեան** 1836, 645:

[3] Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի 1865, 256: Հայկազյան բառարաններում բառը ե/է-ի ուղղագրական տարբերությամբ է ներկայացված:

[4] **Աւետիքեան, Սիւրմէլեան, Աւգերեան** 1837, 142:

[5] Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի 1865, 513:

Դպրոցների համար գրված աշխարհաբար-գրաբար բառարանում Հրէայ բառահոդվածում Հրէայերէն ենթագլխաբառի դիմաց տրված են գրաբար համարվող հրէարէն, եբրայեցերէն[6] տարբերակները:

Ս. Գաբամաճյանը հետևել է Առձեռն բառարանին. եբրայեցերէն-ը երկարժեք է՝ ածական, մակբայ, բացատրված որպես «հրէարէն», գլխաբառ են դարձել նաև հրէայերէն և հրէէրէն տարբերակները՝ հղելով հրէարէն-ին, որի իմաստները տրված են ճիշտ այնպես, ինչպես Առձեռնում է[7]:

Ստ. Մալխասյանցի բառարանում եբրայեցերէն-ը բացատրված է «եբրայեցոց լեզուով», ավելացվել է խոսքիմասային երրորդ արժեքը՝ գոյական, յուրաքանչյուր արժեքի համար բերված են ինքնաշեն նմուշներ, նախորդների նման տրված են հրէայերէն-ը, հրէերէն-ը և հրէարեն-ը[8]: Բացատրվում է միայն վերջին բառը: Առաջին՝ «եբրայեցերէն» իմաստն ունի պայմանական նշան, որ նշանակում է «հին բառ կամ նշանակություն», իսկ երկրորդ իմաստի միջոցով բառի իմաստային կառուցվածքում ուշագրավ տարբերակում է մտցվում՝ «հրեաների այժմյան լեզուն (որ եբրայեցերէն-ից օտար (այսինքն՝ տարբեր – Դ.Գ.) լեզու է)»: Այսպիսով բառարանագիրը եբրայեցերեն-ին հատկացնում է հին լեզուն, իսկ հրեարեն-ին՝ նոր լեզուն անվանելու դեր: Մալխասյանցի ինքնաշեն օրինակներից մեկը այդ մոտեցման արտահայտությունն է. «Հրէարէնը աղճատված գերմաներէն է»: Հետագա բառարանները լեզվանունների բաշխվածության այս մոտեցումը չկիրառեցին (կամ չզարգացրին), թեև հայոց լեզվի բացատրական բառարաններից օգտվողների համար այս լեզվանունների հարցը տակավին մութ է մնում:

Ճիզմեճյան վարդապետի բառարանում եբրայեցերէն-ը միայն գոյական է՝ «հրեաներու լեզու», իսկ հրէայերէն-ը՝ միայն ածական, և Առձեռն բառարանի բացատրությամբ՝ «հրէի լեզուով, գրով, օրէնքով»[9]:

Ներկայացված բառարաններում եբրայեցերէն-ի նույնահիմք տարբերակայնություն չի արձանագրվել, և դա բառի իրական գործածության արտացոլումն էր:

Եբրայեցերեն / եբրայերեն տարբերակայնության առաջին դրսևորումը և եբրայերեն-ի նախընտրելիության արձանագրումը տեսնում ենք ժամանակակից հայերենի ակադեմիական բացատրական բառարանում, որտեղ եբրայե-

---

[6] Բառգիրք յաշխարհաբառէ ի գրաբառ 1869, 324:

[7] **Գաբամաճեան** 1910, 398, 847:

[8] **Մալխասյանց** 1944, հ. 1, 548, հ. 3, 152:

[9] **Ճիզմէճեան** 1957, 204, 888:

ցերեն-ից հղվում է եբրայերեն-ին[10]: Այս բառարանում հրեա հիմքից կազմված հրեարեն / հրեերեն տարբերակները միևնույն բառահոդվածում են, սակայն հղում է տրված եբրայեցերեն-ին[11] (ինչպես տեսանք, վերջինս էլ իր հերթին՝ եբրայերեն-ին): Հաջորդական հղումները բառարանից օգտվողի համար դժվարացնում են բառին և նրա բացատրությանը հասնելու ընթացքը:

Էդ. Աղայանի բառարանում եբրայերեն-ը և եբրայեցերեն-ը միևնույն բառահոդվածի գլխաբառեր են, այսինքն՝ հավասարարժեք են դիտվել: Նույն բառարանում հեղինակը հրեերեն-ից հղում է անում եբրայեցերեն-ին[12], այնինչ եբրայական բառի երկրորդ իմաստը ձևակերպվել է «եբրայերենին հատուկ», այսինքն՝ բառարանագրի խոսքում եբրայերեն-ն է կիրառվել: Սա ակներև է դարձնում եբրայեցերեն / եբրայերեն զուգաձևությունը, և որ հաճախ դժվար է լինում նախապատվություն տալ տարբերակներից մեկին[13]:

Հրեա հիմքով կազմվածներից Էդ. Աղայանի բառարանում գրանցվել են հրեայերեն, հրեաերեն (զետեղված է հրեատյաց և հրեացնել բառերի միջև. պիտի լիներ հրեարեն) և հրեերեն տարբերակները: Առաջին երկուսը հղվում են հրեերեն-ին, որը երկարժեք է՝ գոյ. / ած., բացատրվում է այսպես՝ «1. գ. Հրեաների ժարգոնը, որ առաջացել է գերմաներենի հիման վրա: 2. Տե՛ս Եբրայեցերեն: 3. ած. Հրեաների լեզվով»[14]:

Արևմտահայերենի երկհատոր բացատրական բառարանում տրված է եբրայեցերէն բառը՝ ձևաբանական երեք արժեքով. ած. «եբրայեցերէն գրուած», գոյ. «եբրայեցերէն լեզու», մկբ. «եբրայեցերէն լեզուով», իսկ հրեայ բառահոդվածում՝ գլխաբառի կողքին, առանց բացատրության և խոսքիմասային արժեքը նշելու՝ գրված է հրեայերէն, ինչպես և նույն տեղում՝ եբրայեցի և իսրայէլացի բառերի կողքին՝ եբրայեցերէն (փակագծերում՝ եբրայերէն)[15]: Բառարանը կազմողներն առաջնորդվել են այս տրամաբանությամբ՝ ժողովրդի անուն – լեզվի անուն: Նկատենք, որ եբրայերէն տարբերակը չկա եբրայեցերէն-ի բա-

---

[10] Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան 1969, 540:

[11] Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան 1974, 395:

[12] **Աղայան** 1976, 317, 907:

[13] Բառարանի խմբագրված տարբերակում հրեերեն-ից հղում է արվում արդեն եբրայերեն-ին (**Աղայան** 2014, 784):

[14] **Աղայան** 1976, 907: «Ժարգոն» ձևակերպման հետ դժվար է համաձայնել: Հր. Աճառյանը հրեական իդիշ լեզվի մասին գրում է. «.... կոչվում է ժարգոն, բայց ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ գերմանական մի բարբառ» (Աճառյան 1955, 415):

[15] **Ճէրէճեան, Տօնիկեան** 1992, 524, 1295:

ռահոդվածում: Համենայն դեպս նշված իրողությունը ևս տարբերակայնության յուրատեսակ արձանագրում է:

«Լեզվաբանական բառարանում» միասին տրված են եբրայերեն, եբրայեցերեն տարբերակային բառերը, որոնք հղվում են հին հրեերեն-ին[16]: Այստեղ էլ իբրև տարբերակ բերված է հրեական լեզու բառակապակցությունը[17]: Գործածվում է նաև եբրայական լեզու բառակապակցությունը[18]:

Ռ. Ղազարյանի գրաբարի բառարանում եբրայեցերէն-ը բացատրվում է ոչ միայն իբրև «եբրայեցիների լեզվով», այլև «եբրայերեն»[19] (սա գործածվել է հայկազյան բառարանների հրեարէն/ հրէարէն-ի փոխարեն): Եբրայեցերէն-ը եբրայերեն-ով բացատրելը հուշում է, որ եբրայերեն տարբերակն է հանրության ընկալելի: Առանձին տրված են հրէայերէն-ը և հրէերէն-ը, որոնք հղվում են հրէարէն-ին: Նշված է հրէարէն-ի երեք իմաստ՝ մկբ. «հրէաների լեզուով կամ գրով», «ըստ հրէաների սովորութեան» և ած. «հրէական»:

Բառային երեք միավորներ են զետեղված հանգաբառարանում՝ եբրայերեն, եբրայեցերեն, հրեերեն[20]: Սա արևելահայերենում այս տարբերակների գործածության սոսկ արձանագրումն է:

Ինչպես տեսանք, XX դարի երկրորդ կեսից, բառարաններում եբրայեցերեն-ի հետ տրվում է նաև նրա կարճ տարբերակը՝ եբրայերեն-ը: Արևելահայերենի անցյալ դարի ուղղագրական-տերմինաբանական ծավալուն բառարանում կան երկու հիմքերից կազմված զույգ տարբերակներ՝ եբրայեցերեն / եբրայերեն և հրեարեն / հրեերեն (այս բառազույգում վերջինս է հանձնարարելի դիտվել)[21]:

Հետաքրքրական է այդ ժամանակի դպրոցական ուղղագրական բառարանի մոտեցումը. եբրայեցի հիմքով տարբերակներն արձանագրվել են հա-

---

[16] Պետրոսյան, Գալստյան, Ղարագյոզյան 1975, 86: Ավելի վաղ նույն մոտեցումն էր կիրառվել հայ-ռուսերեն լեզվաբանական բառարանում (древнееврейский язык թարգմանությամբ), որը լույս է տեսել ձեռագրի իրավունքով (**Հարությունյանց** 1963, 70):

[17] Հմմտ. «Հայերեն նոր, աշխարհաբար գրական լեզվի գործածությունը գրաբարի վերակենդանացումը չէ, և այդ չի կարելի համեմատել հրեական լեզվի վերականգնման հետ» (**Աճառյան** 1955, 26):

[18] Հմմտ. եբրայագետ = եբրայական (հրեաների) լեզվի մասնագետ (Ղարիբյան, **Պարիս** 1959, 83):

[19] **Ղազարյան** 2000, 385:

[20] Հայոց լեզվի հանգաբառարան 1976, 353, 354:

[21] **Բարսեղյան** 1973, 277, 600:

վասարության նշանով՝ եբրայերեն = եբրայեցերեն[22]: XXI դարի ուղղագրական բառարանների բառացանկում եբրայեցերեն-ը չկա. տրված են եբրայերեն և հրեերեն անունները[23]:

Արևմտահայերենի ուղղագրական մի բառարանում հարցին ձևային առումով ուշագրավ լուծում է տրվել. եբրայ(եց)երէն ձևի միջոցով ներկայացվում են երկու տարբերակներն էլ: Մյուս հիմքով կազմվածներից տրվել են հրէարէն և հրէերէն տարբերակները[24]: Սրանք են եղել այդ ժամանակաշրջանի արևմտահայերենում առավել գործածականները:

***Թարգմանական բառարաններ***

Հետևենք հայերենի թարգմանական բառարաններում հրեաների լեզվի անունների և դրանց տարբերակների բառարանային մշակման ընթացքին:

Ա. Հայերեն-լատիներեն: 1621 թ. Միլանում տպագրված հայերեն առաջին տպագիր՝ Ֆ. Ռիվոլայի հայ-լատիներեն բառարանում, տեղ է գտել եբրայերեն-ի ուղղագրական մի տարբերակը, որ ե-է-ի շփոթի հետևանքով առաջացած սխալագրության հետևանք է՝ էբրաէրէն (Lingua Hebraïca)[25]: Նշելի են հետևյալ իրողությունները՝ ա) սա հայերեն տպագիր բառարանում հրեական լեզվի անվան առաջին գրանցումն է, բ) բառացանկում տեղ է գտել լեզվանվան կրճատ տարբերակը, որ XVII դարի սկզբներին նրա գոյության ցուցիչ է:

Բ. Հայերեն-անգլերեն: Այս տեսակի բառարաններում քննարկվող լեզվանունը հայտնվել է XIX դարի երրորդ տասնամյակում. հ. Հարություն Ավգերյանի՝ հայերեն-անգլերեն առաջին նշանակալից բառարանում մակբայի արժեքով գրանցվել են եբրայեցերէն-ը (in hebrew, in the hebrew language) և հրէարէն-ը (Jewishly, նմուշային բառակապակցություններում՝ Hebrew)[26]: Այս բառարանի վրա է հենվել Մատաթիա վրդ. Պետրոսյանը, բայց որոշ չափով տարբեր մոտեցում դրսևորել. եբրայեցերէն-ը կրկին մակբայի արժեքով է (in hebrew, in the hebrew language), այնինչ հրէարէն-ը՝ մակբայի (in hebrew) և ածականի (հրէական-ին հղելով)[27]:

---

[22] **Ղարիբյան, Շեկյան** 1981, 74:

[23] Հմմտ. **Սուքիասյան, Սուքիասյան** 2002, 83, 211, **Նազարյան, Գյոդակյան** 2004, 118, 278 և այլն:

[24] **Աբեղեան** 1947, 119, 173:

[25] **Rivola** 1621, 100:

[26] **Աւգերեան, Պրէնտեան** 1825, 177, 377: Այս և հետագա բառարաններում անգլերեն լեզվանունների մեծատառ թե փոքրատառ գրությունը խայտաբղետ է:

[27] **Պետրոսեան** 1875–79, 423:

XX դարի սկզբի մի բառարանում արձանագրված են եբրայեցերէն (ած. և գոյ.՝ Hebrew: the Hebrew language) և հրէարէն (գոյական՝ the Hebrew language), որից հղվում է առաջինին[28]: Նույն շրջանում լույս տեսած մեկ այլ բառարանի նույն բառահոդվածում որպես գոյական և ածական ներկայացված են եբրայերէն, եբրայեցերէն (Hebrew, the Hebrew language), ապա նաև հրէարէն (the jewish, hebrew language)[29], որից հղում է արվում եբրայեցերէնին, թեև բառահոդվածում ըստ այբբենական կարգի եբրայերէն-ն է առաջին միավորը: Բառարանագիրն այսպես թերևս ցույց է տվել իր նախապատվությունը:

Մ. Գույումճյանի բառարանը հաջորդական բառահոդվածներով ներկայացնում է եբրայերէն-ը գոյականի արժեքով (the hebrew language, in the hebrew language, in hebrew) և եբրայեցերէն-ը՝ ածականի (Hebraistical, in hebrew), ապա նաև հրէարէն-ը (the jewish, Hebrew language)՝ գոյականի[30]: Խոսքիմասային արժեքներով եբրայերէն-ի և եբրայեցերէն-ի նման տարբերակումը հիմնավորված չէ: Սրանց տարբերությունը միայն –աց(ի) ածանցի առկայությունը կամ բացակայությունն է, իմաստները և ձևաբանական արժեքները նույնն են:

Մեկ այլ բառարանում տրված են հրէերէն, որի կողքին՝ փակագծերում՝ եբրայերէն - Hebrew (language) և առանձին բառահոդվածով՝ եբրայեցերէն - Hebrew[31]:

Արևելահայերեն-անգլերեն բառարանում գրանցվել են միայն եբրայերեն-ը (գոյ. և մկբ. արժեքներով) և հրեերեն տարբերակները. վերջինից հղում է արվում եբրայերեն-ին[32]: Եբրայեցերեն-ը և ուրիշ տարբերակներ չկան: Հատկապես հայաստանյան թարգմանական բառարաններին ավելի բնորոշ է տարբերակայնության բացառումը կամ նվազագույնին հասցնելը:

Ինչպես տեսանք, հրեաների լեզվի անունը հայերեն-անգլերեն բառարաններում ներկայացվել է տարբերակային տարբեր զուգակցումներով, պատկերը բավական խայտաբղետ է:

Գ. Հայ-իտալերեն: Մանուել վարդապետ Ջախջախյանի հայ-իտալերեն բառարանում, որ լույս է տեսել ՆՀԲ-ի հետ գրեթե միաժամանակ, մակբայի

---

[28] **Մինասեան** 1902, 115, 277:

[29] **Փափազեան** 1905, 275,117:

[30] **Գույումճեան** 1950, 164, 444: Բառարանի կրճատված և խմբագրված տարբերակում կա միայն եբրայերեն-ը, չկան ո՛չ եբրայեցերեն-ը, ո՛չ էլ հրեերեն-ը կամ այլ տարբերակներ (**Գույումճեան** 2002, 67):

[31] **Խնդրունի, Գուշագճեան** 1970, 92, 232:

[32] **Բարաթյան** 2002, 154, 361:

արժեքով գրանցվել են եբրայեցերէն-ը, ինչպես նաև հրէարեն-ը, հրէերէն-ը և հրէայերէն-ը[33]: Հրէարեն-ը և հրէերէն-ը միավորված են մեկ բառահոդվածում, իբրև հավասարարժեք գլխաբառային միավորներ, իսկ առանձին տրված հրէայերէն-ից հղում է արվում հրէարեն-ին: XX դարավերջի հայերեն-իտալերեն բառարանում եբրայեցերէն-ը միարժեք է, բայց ածական է դիտվել (ebràico)[34], մյուս հիմքով որևէ տարբերակ չկա:

Դ. Հայ-ռուսերեն: Հայկազյան բառարանի հրատարակումից քիչ անց՝ 1838-ին, լույս տեսավ Ալ. Խուդաբաշյանի հայ-ռուսերեն բառարանը, որտեղ զետեղվել են հրեական լեզվի տարահիմք երկու անունները՝ եբրայեցերէն և հրէարեն՝ մակբայի արժեքով[35]: Եթե եբրայեցերէն-ը թարգմանելիս գործածվել է ռուսերենի մեկ լեզվանուն (Еврейски, на Еврейскомъ языке), ապա հրէարեն-ի պարագայում՝ Иудейски, Еврейски, Жидовски, քանի որ այն սոսկ լեզվանուն չէ, այլ նշանակում է նաև «հրեաբար, հրեորեն»: Հայ-ռուսերեն բառարաններում հրէարէն-ի առաջին գրանցումն է:

Դարավերջին Կ. Ցաղուրյանի հայերեն-ռուսերեն բառարանում կրկին զետեղվել են եբրայեցերէն-ը և հրէարէն-ը: Եթե առաջինը սոսկ թարգմանվել է еврейскій (առանց ձևաբանական արժեք նշելու), ապա հրէարէն-ը տրվել է երեք արժեքով՝ ա. еврейскій, մ. по еврейски, գ. еврейскій языкъ[36], առանց այլ բառերի ներգրավման (ինչպես Խուդաբաշյանցի բառարանում է):

Հայ-ռուսերեն ակադեմիական բառարանում տարբերակային լեզվանունները միևնույն բառահոդվածում տրված են զույգերով՝ եբրայերեն / եբրայեցերեն, հրեաերեն / հրեերեն (հղված են եբրայեցերեն-ին)[37]: Եբրայերեն / եբրայեցերեն-ը ներկայացված են ձևաբանական հետևյալ արժեքներով և թարգմանությամբ՝ 1. գոյ. иврит, 2. ած. древнееврейский язык (о языке), 3. մկբ. на иврите: Լեզվի հին և նոր գոյավիճակներն անվանող ռուսերեն բառերի նման բաշխումն անհասկանալի է, բայց սա ուրիշ խնդիր է:

Ե. Հայերեն-ֆրանսերեն բառարաններ: Նախանցյալ դարի երկրորդ կեսին Ա. Գալֆայեանի հայերեն-ֆրանսերեն բառարանում զետեղված են թե՛ եբրայեցերէն և թե՛ հրէարէն լեզվանունները. եբրայեցերէն-ը՝ մակբայի (en hébreu) և գոյականի (l'hébreu, la langue hébraïque), իսկ հրէարէն-ը՝ մակբայի

---

[33] **Ջախջախեան** 1837, 435, 905:
[34] **Օհանեան** 1999, 123:
[35] **Խուդաբաշեանց** 1838, հ. 1, 339, հ. 2, 84–85:
[36] **Եաղուբեան** 1891, 7, 250:
[37] Հայ-ռուսերեն բառարան 1987, 201, 432:

(en hébreu) և ածականի («հրեական» իմաստով)[38]: Դարավերջին Ե. Տեմիրճիպաշյանն իր բառարանում զետեղել է եբրայեցերէն և հրէարէն բառերը՝ նույն hébreu թարգմանությամբ[39]: Իսկ ահա անցյալ դարի առաջին կեսին Մ. Հովհաննեսյանի բառարանում մակբայի և գոյականի արժեքներով միայն եբրայեցերէն-ն է զետեղվել՝ en hébreu, l'hébreu թարգմանությամբ[40]: Նշված բառարանները ստեղծվել են արևմտահայ իրականության մեջ, և ինչպես տեսանք, շրջանառվել են լեզվանվան երկու տարբերակներ՝ եբրայեցերէն և հրէարէն: Հրէայ հիմքով մյուս տարբերակները, որ գրանցված են գրաբարի բառարաններում, բառացանկ չեն ներառվել:

Արևելահայ իրականության մեջ պատկերը տարբեր է, հատկապես հրեարեն-ի առումով, որը չի հանդիպում: Անցյալ դարավերջի բառարաններից մեկը ներկայացնում է միայն եբրայերեն (yiddish, hébreu)[41] տարբերակը, այս դարի հայերեն-ֆրանսերեն բառարանում, ի տարբերություն արևմտահայերենի բառարանների, գրանցվել են եբրայերեն և հրեերեն տարբերակները. վերջինից հղում է արվում եբրայերեն-ին[42]:

Զ. Հայերեն-հունարեն: XIX դարի երկրորդ կեսին տպված բառարանում գրանցվել են եբրայեցերէն և հրէարէն / հրէէերէն (–երէն-ը՝ է սկզբնատառով. սա բառարանից բառարան կրկնվող վրիպակ է) լեզվանունները[43]:

Է. Հայերեն-թուրքերեն: XX դարասկզբին լույս տեսած ընդարձակ բառարանում եբրայեցերէն լեզվանունը չի թարգմանվել, այլ հղում է տրվել եբրայական լեզու բառակապակցությանը (այս մոտեցումը մնում է եզակի), իսկ մյուս հիմքից կազմված հրէարէն-ը և հրէերէն-ը նույն բառահոդվածի հավասարարժեք գլխաբառեր են[44]: Վերջերս լույս տեսած բառարանում տեղ է գտել միայն եբրայերեն-ը (գոյականի արժեքով)[45]:

Ը. Հայերեն-գերմաներեն: Անցյալ դարակեսին Տ. Ֆրունճյանի բառարանում յուրաքանչյուր հիմքից կազմված մեկ բառ է ներառված՝ եբրայերեն-ը (Hebräisch, տպված է եչով՝ նոր ուղղագրությամբ) և հրէերէն (Jüdish,

[38] **Գալֆայեան** 1861, 234, 580: Նույն մոտեցումը նաև այստեղ՝ Լուսինեան-Բասմաջեան 1915, 195, 453:

[39] **Տեմիրճիպաշեան** 2003, 51, 159 (Ա հրատ.՝ 1894, Կ. Պոլիս):

[40] **Յովհաննէսեան** 1925, 178: Հմմտ. նաև **Պայեան** 1926, 659:

[41] **Գասպարյան** 1999, 95:

[42] **Բարլեզիզյան** 2009, 271, 590:

[43] **Չօլագեան** 1868, 63, 165:

[44] **Կարապետեան** 1907, 271, 520:

[45] **Դերմենջյան** 2013, 110:

Hebräisch)[46]: Լ. Թորոսյանի հայերեն-գերմաներեն բառարանում տեսնում ենք Արտ. Աբեղյանի կիրառած հնարը, երբ մեկ ձևի մեջ ներկայացվում են եբրայեցի հիմքով կազմված թե՛ ավանդական և թե՛ այժմյան տարբերակները՝ եբրայե(ցե)րէն: Սա և հրէերէն/հրեերեն-ը թարգմանվել են նույն բառով՝ Hebräisch[47]:

Թ. Հայերեն-արաբերեն: Արձանագրվել է միայն եբրայեցերէն-ը[48], որը արևմտահայ ավանդույթի շրջանակում է:

Ժ. Հայերեն-պարսկերեն: Վ. Հարությունյանի հայերեն-պարսկերեն թեհրանյան բառարանում յուրաքանչյուր հիմքից զետեղված է մեկ բառ՝ եբրայեցերէն և հրէերէն[49]: Հայերեն-պարսկերեն երևանյան բառարանում հրեաների լեզվի միայն մեկ անուն կա՝ եբրայերեն սեղմ տարբերակը՝ ձևաբանական երեք արժեքների մատնանշումով[50]:

ԺԱ. Հայերեն-իսպաներեն: Հայերեն-իսպաներեն բառարանում երեք արժեքով արձանագրված է միայն եբրայեցերէն-ը (lengua hebraica)[51]: Լեզվանվան կանոնարկման հասնելու ուղիներից մեկը տարբերակների բազմությունից հրաժարվելն է, և մեկ տարբերակի ընտրությունը դրական քայլ է:

ԺԲ. Հայ-ադրբեջաներեն: Հայաստանյան բառարանագրության մեջ տարբերակայնությունը մինչ այդ չկիրառված լուծում է տրված հայ-ադրբեջաներեն բառարանում՝ **եբրայե(ցե)րեն** (ինչպես տեսանք, սփյուռքում կիրառվել է XX դարի առաջին կեսին), իսկ **հրեա** հիմքով միայն **հրեաերեն**-ն է տրված[52]: Ընտրվել է արևելահայերենին ոչ այնքան բնորոշ հրեաերեն տարբերակը, այն էլ սխալագրությամբ (առանց յ-ի), որ պատահում է նաև այլուր:

Անդրադառնանք հանրագիտական բառարաններին: Հայկական Սովետական Հանրագիտարանում գլխաբառ են դարձել տարբեր հիմքերից կազմված երեք բառեր՝ եբրայերեն (այս իրողությունը նշանակում է, որ եբրայեցերեն-ը հետ է մղվել), իվրիտերեն (իվրիտ-ից –երեն ածանցի միջոցով «հայերենացված» այս լեզվանունը մնաց հիմնականում հանրագիտարանի շրջանա-

[46] **Froundjian** 1952, 132:

[47] **Թորոսեան** 2019, 182, 427:

[48] **Թազպազեան** 1964, 166:

[49] **Յարութիւնեան** 2006, 210, 401 (առաջին հրատարակությունը՝ 1972-ին):

[50] **Դավթյան** 2011, 89:

[51] **Թէքէեան** 1984, 180:

[52] **Բաղրամյան, Խալիլով** 1978, 121, 351:

կում) և հրեերեն (հղվում է եբրայերեն-ին)[53]: Վերջերս լույս տեսած «Հանրագիտական բառարանում» հիմնական գլխաբառ է դարձել եբրայերեն-ը (բացատրվում է որպես հին հրեերեն), իվրիտերեն-ի փոխարեն անածանց տարբերակն է՝ իվրիտ (մի տեղ ասվում է «Իսրայելի պետական լեզուն», մեկ այլ տեղում՝ լեզուներից մեկը), հրեերեն-ը կրկին հղվում է եբրայերեն-ին[54]:

Ամփոփ ներկայացնենք, թե հրեաների լեզվի անունը բառային ի՛նչ միավորներով և տարբերակների ինչպիսի՛ զուգակցումներով է ներկայացվել հայերենի տարատեսակ բառարաններում:

Բառարանների մեծ մասում ներառված են և՛ եբրայեցի, և՛ հրէայ (հրեա) բառերից կազմված միավորները: Հանդիպում են տարատեսակ զուգակցումներ՝ ա. եբրայեցերէն, հրէարէն, հրէերէն և հրէայերէն, բ. եբրայեցերէն և հրէարէն, գ. եբրայեցերէն, եբրայերէն և հրէարէն, դ. հրէերէն (եբրայերէն) և եբրայեցերեն, ե. եբրայերէն և հրեերեն, զ. եբրայեցերեն, եբրայերեն, հրեարեն և հրեերեն, է. հրէարեն և հրէերէն և այլն: Բառարաններում առանձնաբար, առանց տարբերակի են տրված ավելի շատ եբրայեցերէն-ը, այնուհետև՝ եբրայերեն-ը և մեկ անգամ՝ հրեերեն-ը:

Ցարդ ներկայացրինք «հրեաների լեզու» նշանակող բառերի բառարանագրական մշակման ընդհանուր պատկերը: Հարկ է նշել, որ կան բառարաններ, որոնց բառացանկում սպասելի էր հրեաների հին կամ նոր լեզվի անունը, սակայն այն բացակայում է: Այսպես, հայ-ռուսերեն 40 հազար բառ պարունակող բառարանում, օրինակ, կան նույնահիմք եբրայագետ, եբրայագիտություն, եբրայական, եբրայեցի, եբրայուհի բառերը մի կողմից և հրեա, հրեական, հրեակեր, հրեասեր, հրեատյաց՝ մյուս կողմից[55], սակայն հրեաների լեզվի անվան որևէ տարբերակ չկա: Կամ մի բառարանի հայերեն-անգլերեն ցանկում կան Լատվիայի լեզվի անվան երկու տարբերակ՝ լատիշերեն և լատվիերեն[56], բայց հրեաների լեզվի անունը չկա: Չենք կարող ասել, թե լատիշերեն-ը և լատվիերեն-ը ավելի հաճախադեպ են: Նույն կերպ էլ հայերեն-գերմաներեն բառարանում կա արամերեն լեզվանունը[57], բայց հրաների լեզվի անվան որևէ տարբերակ չկա: Տարբերակայնությունից խուսափելու հնա՞ր է,

[53] Հայկական Սովետական Հանրագիտարան հ. 3, 1977, 465, հ. 4, 1978, 424, հ. 6, 1980, 628:

[54] Հանրագիտական բառարան հ. 1, 2016, 635, 876, հ. 2, 2018, 228:

[55] **Ղարիբյան, Տեր-Մինասյան, Գևորգյան** 1960, 122:

[56] **Սեֆերյան** և ուրիշներ 2009, 492:

[57] **Գաբրիելյան** և ուրիշներ 2000, 56:

թե՞ բառեր ընտրելիս համակարգայնությունը չպահպանելու կամ անուշադրության հետևանք, դժվար է ասել: Առհասարակ հազվադեպ է պատահում, որ հայերենի միալեզվյան և թարգմանական բառարաններում ընդգրկված չլինեն հրեական լեզվի անուն(ներ)ը, բացառությամբ, իհարկե, սահմանափակ բառային կազմ ունեցողները:

***Եզրակացություններ***

Հայ բառարանագրության մեջ հրեաների լեզվի անվան առաջին արձանագրումը, թեպետ սխալագրությամբ (էբրաէրէն - Lingua Hebraïca), կատարվել է Ֆ. Ռիվոլայի հայերեն-լատիներեն բառարանում (1621 թ.): Միալեզվյան բառարաններից առաջին անգամ Մխիթար Սեբաստացու Հայկազյան բառարանում (1749 թ.) գրանցվել են հրեաների լեզվի հրէարեն և հրէէրէն (կրկին սխալագրությամբ) տարբերակային անունները:

Հայերենի բառարաններում առավել հաճախ արձանագրվել են հետևյալ լեզվանունները՝ եբրայեցերէն / եբրայեցերեն, եբրայերեն, հրէարէն (առավելաբար արևմտահայերենի բառարաններում), հրեերեն (հիմնականում արևելահայերենի բառարաններում):

Լեզվանունները բառարաններում ներկայացվել են երեք արժեքով. նախ՝ մակբայի, ապա՝ ածականի, հետո նաև գոյականի արժեքներով: Որոշ բառարաններում հրեաների լեզվի անունները մենարժեք են, մի մասում՝ երկարժեք, արդի բառարաններում՝ մեծ մասամբ եռարժեք:

Միևնույն բառարանում պատահում են հրեաների լեզվի նույնահիմք և տարահիմք անունների ու դրանց տարբերակների տարատեսակ զուգակցումներ՝ եբրայեցերեն, եբրայերեն, հրեաերեն, հրեերեն և այլն:

Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական, մասնագիտական (լեզվաբանական) բառարաններում հարկավոր է հստակեցնել հրեաների լեզվի, Իսրայելի պաշտոնական լեզվի անուն(ներ)ը և բացատրությունը, հրաժարվել գործածությունից դուրս մղված տարբերակների ներմուծումից բառարանների ցանկեր: Մեր կարծիքով դա պետք է լինի եբրայերեն-ը:

## ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

**Աբեղեան Ա.** 1947, Ուղղագրական բառարան հայերէն լեզուի, Շտուտգարտ, «Մաշտոց» տպարան, 260 էջ:

**Աղայան Էդ.** 1976, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, «Հայաստան», 1642 էջ:

**Աղայան Էդ.** 2014, Արդի հայերենի առձեռն բացատրական բառարան, «Մանմար», Երևան, 1328 էջ:

**Աղաջանյան Ջ.** 2017, Արդի հայերենի իմաստաարժեքային զուգաձևությունների բառաքերականական բառարան, Երևան, «Նաիրի», 536 էջ:

**Աճառյան Հ.** 1955, Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի, Ներածություն հատոր, Երևան, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 656 էջ:

Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի 1865, Բ տպ., Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 850 էջ:

**Բաղրամյան Ռ., Խալիլով Ի**. 1978, Հայ-ադրբեջաներեն բառարան, Երևան, «Լույս», 566 էջ:

Բառգիրք յաշխարհաբառէ ի գրաբառ 1869, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 580 էջ:

**Բարաթյան Ն.** 2002, Հայերեն-անգլերեն բառարան, Երևան, «Մակմիլան-Արմենիա», 592 էջ:

**Բարլեզիզյան Ա.** 2009, Հայերեն-ֆրանսերեն բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 976 էջ:

**Բարսեղյան Հովի.** 1973, Հայերեն ուղղագրական-ուղղախոսական-տերմինաբանական բառարան, Երևան, «Լույս», 980 էջ:

**Գաբամաճեան Ս.** 1910, Նոր բառագիրք հայերէն լեզուի, Կ. Պոլիս, Տպագրութիւն Ռ. Սագաեան, 1406 էջ:

**Գաբրիելյան Յ.** և ուրիշներ 2000, Հայ-գերմաներեն բառարան, Köln, Bundesverwaltun-gsamt, 400 էջ:

**Գալֆայեան Ա.** 1861, Բառգիրք հայ-գաղղիարէն եւ գաղղիարէն հայերէն, Փարիզ, Գրավաճառանոց Լ. Հաշեթի, 1060 էջ:

**Գասպարյան Ս.** 1999, Հայերեն-ֆրանսերեն բառարան, Երևան, «Արեգ», 400 էջ:

**Գնէլ արք. Ճէրէճեան, Տօնիկեան Փ.Կ.** 1992, Հայոց լեզուի նոր բառարան, հ. 1, Պէյրութ, «Կ. Տօնիկեան եւ Որդիք» հրատ., 1306 էջ:

**Գույումճեան Մ.** 1950, Ընդարձակ բառարան հայերէնէ անգլիերէն, Գահիրէ, Տպարան «Սահակ-Մեսրոպ» 1154 էջ:

**Գույումճեան Մ.Կ.** 2002, Գրպանի Նոր Բառարան Հայերէն-Անգլերէն, այժմէականացուց Լ. Թորոսեան, Պէյրութ, «Շիրակ», էջ 315:

**Դավթյան Տ.** 2011, Հայերեն-պարսկերեն բառարան, Երևան, «Անկյունաքար», 452 էջ:

**Դերմենջյան Մ.** 2013, Հայերեն-թուրքերեն բառարան, Երևան, Հեղ. հրատ., 400 էջ:

**Եաղուբեան Կ.** 1891, Հայերէն-ռուսերէն բառարան, Թիֆլիս, Տպարան Յ. Մարտիրոսեանցի, 464 էջ:

**Թազպազեան Ժ.** 1964, Բառարան հայերէնէ արաբերէն, Պէյրութ, Տպարան «Մշակ», 828 էջ:

**Թորոսեան Լ.** 2019, Ընդարձակ բառարան Հայերէնէ-Գերմաներէն, Վիեննա, 765 էջ:

Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան 1969, հ. 1, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ, 602 էջ:

Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան 1972, հ. 2 (կազմեց Վ. Առաքելյանը), Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 716 էջ:

Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան 1974,, հ. 3, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 575 էջ:

**Լուսինեան Գ., Բասմաջեան Կ.** 1915, Առձեռն բառարան հայերէն աշխարհիկ լեզուէ ֆրանսերէն, Կ. Պոլիս, Պ. Պալենց եւ Օ. Արզուման, 846 էջ:

**Խուդաբաշեանց Ալ.** 1838, Բառարան ի հայկական լեզուէ ի ռուսաց բարբառ, Մոսկուա, h. 1, 616 էջ, h. 2, տպ. Լազարեան ճեմարան, 533 էջ:

**Կարապետեան Պ.Ջ.** 1907, Մեծ բառարան հայերէնէ օսմաներէն, Կ. Պոլիս, Տպագրութիւն Վ եւ Հ. Ներսէսեան, 930 էջ:

**Հ. Գաբրիէլ Աւետիքեան, հ. Խաչատուր Սիւրմէլեան, հ. Մկրտիչ Աւգերեան** 1836, Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, h. Ա, Վենետիկ, Տպարան ի Սրբոյն Ղազարու, 1140 էջ, 1837, h. Բ, 1068 էջ:

**Հ. Գէորգ Պայեան** 1926, Բառարան հայերէն-գաղղիերէն, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, Մխիթարեան տպարան, 2311 էջ:

**Հ. Յ. Աւգերեան, Պրէնտեան Հովի.** 1825, Բառարան հայերէն եւ անգղիական, h. Բ, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 640 էջ:

**Հ. Յարութիւն Թէքէեան** 1984, Բառարան Հայերէնէ-Սպաներէն, Բուենոս Այրես, «Ակիան», 868 էջ:

**Հ. Վահան վրդ. Օհանեան** 1999, Բառարան հայերէն-իտալերէն, Վենետիկ, Մխիթարեան հրատարակչատուն, 498 էջ:

Հայկական Սովետական Հանրագիտարան 1977, h. 3, Երևան, Հայկական Սովետական Հանրագիտարանի գլխավոր խմբագրություն, h. 4, 1978, h. 6, 1980, 720 էջ:

Հայոց լեզվի հանգաբառարան 1976, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 655 էջ:

Հայ-ռուսերեն բառարան 1987, Երևան, Հայկական ՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի հրատ., 736 էջ:

Հանրագիտական բառարան 2016, h. 1, Երևան, Հայկական հանրագիտարան հրատ., 1120 էջ:

Հանրագիտական բառարան 2018, h. 2, Երևան, Հայկական հանրագիտարան հրատ., 1144 էջ:

**Հարությունյանց Մ.** 1963, Հայ-ռուսերեն լեզվաբանական բառարան, Երևան, Գիտատեխնիկական ընկերությունների հայկական ռեսպուբլիկական խորհուրդ, 308 էջ:

**Ղազարյան Ռ.** 2000, Գրաբարի բառարան, h. Ա, Երևան, Երևանի համալս. հրատ., 685:

**Ղարիբյան Ա., Շեկյան Գ.** 1981, Դպրոցական ուղղագրական բառարան, Երևան, «Լույս», 272 էջ:

**Ղարիբյան Ա., Պարիս Գ.** 1959, Դպրոցական ուղղագրական բառարան, Երևան, Հայպետուսմանկհրատ, 256 էջ:

**Ղարիբյան Ա.Ս., Տեր-Մինասյան Ե.Գ., Գևորգյան Մ.Ա.** 1960, Հայ-ռուսերեն բառարան, Երևան, Հայաստանի պետական հրատարակչություն, 442 էջ:

**Ճիզմէճեան Պ. վրդ.** 1957, Հայերէն աշխարհաբար լեզուի լիակատար բառարան, h. 2, Հալէպ, Տպարան «Անի», 1460 էջ:

**Մալխասյանց Ստ.** 1944, h. 1, Հայերէն բացատրական բառարան, Հայկական ՍՍՌ պետական հրատ., Երևան, 608 էջ, 1944, h. 3, 614 էջ, 1945, h. 4, 647 էջ:

**Մանուէլ վրդ. Ջախջախեան** 1837, Բառգիրք ի բարբառ հայ եւ իտալական, Վենետիկ, Տպարան Սրբոյն Ղազարու, 1535 էջ:

**Մատաթիա վրդ. Պետրոսեան** 1875–79, Նոր բառգիրք հայ-անգլիարէն, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 817 էջ:

**Մինասեան Մ.Գ.** 1902, Առձեռն բառարան հայերէն-անգղիերէն, Կ. Պոլիս, տպ. Յ. Մատթէոսեան, 506 էջ:

**Մխիթար Սեբաստացի** 1749, Բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. 1, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 1251 էջ:

**Յարութիւնեան Վ.** 2006, Հայերէնից պարսկերէն բառարան, Թեհրան, «Նայիրի», 686 էջ:

**Յովհաննէսեան Մ.** 1925, Բառարան հայերէն-ֆրանսերէն, Կ. Պոլիս, Libraire-editeur B. Zartarian, 1128 էջ:

**Նազարյան Ռ., Գյոդակյան Ա.** 2004, Հայերեն ուղղագրական դպրոցական բառարան, Երևան, «Զանգակ», 520 էջ:

**Չօլագեան Տ. Ի. Խ.** 1868, Նոր բառարան հայերէնէ ի յունարէն, Կոստանդնուպոլիս, Տպագրութիւն Ռ. Յ. Քիւրքճեան, 359 էջ:

**Պետրոսյան Հ., Գալստյան Ս., Ղարագյուլյան Թ.** 1975, Լեզվաբանական բառարան, Երևան, Հայկական ՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի հրատ., 318 էջ:

**Սեֆերյան Ս.** և ուրիշներ 2009, Անգլերեն-հայերեն, հայերեն-անգլերեն բառարան, Երևան, «Արեգ», 750 էջ:

**Սուքիասյան Ա., Սուքիասյան Ք.** 2002, Արդի հայերենի ուղղագրական-ձևակազմական բառարան, Երևան, «Մակմիլան Արմենիա», 410 էջ:

**Վեր. Տիգրան Խնդրունի, Մ. Գուշագճեան** 1970, Հայերէնէ-Անգլերէն Արդի Բառարան, Պէյրութ, «Կ. Տօնիկեան եւ Որդիք», 432 էջ:

**Տեմիրճիպաշեան Ե.** 2003, Գրպանի բառարան հայերէնէ գաղղիերէն, Ե տպ., Պէյրութ, «Կ. Տօնիկեան եւ Որդիք», 379 էջ:

**Փափազեան Զ. Տ. Ս.** 1905, Գործնական Բառարան Հայերէն-Անգղիերէն, Տպագրութիւն Յ. Մատթէոսեան, Կ. Պոլիս, 508 էջ:

**Froundjian D.** 1952, Armenisch-Deutsches Wörterbuch, München, «R. Oldenbourg», 522 էջ:

**Rivola F.** 1621, Dictionarium Armeno-Latinum, Միլան, Ամբրոսյան դպրոցի տպարան, 406 էջ:

# ИСТОРИЯ ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОЙ ОБРАБОТКИ АРМЯНСКИХ НАЗВАНИЙ ЕВРЕЙСКОГО ЯЗЫКА И ИХ ВАРИАНТОВ

ГЮРДЖИНЯН Д.

## Резюме

***Ключевые слова:*** название языка, семитские языки, иврит, орфографические варианты, лексикографическая традиция, канонизация, древнеармянский язык.

Армянское название еврейского языка (с неправильным написанием: էբրաէրէն) впервые было зарегистрировано в армяно-латинском словаре Ф. Риволы (1621 г.). Словарь древнеармянского языка Мхитара Себастаци (1749 г.) является первым моноязычным словарем, где были зафиксированы вариантные названия еврейского языка հրէարեն и հրէէրէն.

В словарях армянского языка чаще всего упоминались следующие названия еврейского языка: եբրայեցերէն / եբրայեցերեն, եբրայերէն / եբրայերեն, притом հրէարէն – в основном в словарях западноармянского языка, а հրեերեն – в словарях восточноармянского. В современных словарях эти названия представлены в основном в трех морфологических значениях.

В толковых словарях современного армянского языка необходимо уточнить название (или названия) еврейского языка, официального языка Израиля, и их толкование, а также отказаться от внесения в словники вышедших из употребления вариантов.

# HISTORY OF THE LEXICOGRAPHIC INTERPRETATION OF ARMENIAN NAMES OF THE LANGUAGE OF JEWS AND THEIR VARIANTS

GYURJINYAN D.

## Summary

***Keywords:*** language name, Semitic languages, Hebrew, the Jewish language, orthographic variants, lexicographic tradition, standardization.

The printed dictionary, in which the Armenian name of the Hebrew language was registered for the first time (with a wrong spelling: էբրաէրէն), was the Armenian-Latin dictionary by F. Rivola (1621). Old Armenian dictionary by Mkhitar Sebastatsi (1749) was the first monolingual dictionary where the different variants of the Hebrew language name (հրէարեն and հրէէրէն) were recorded.

In dictionaries of the Armenian language the following names of Hebrew were most often referred to: եբրայեցերէն / եբրայեցերեն, եբրայերէն / եբրայերեն, while հրէարէն was mostly in Western Armenian, and հրեերեն in Eastern Armenian dictionaries. In modern dictionaries, these names are mainly represented by three morphological meanings.

It is of utmost importance to clarify the name (or names) of the Hebrew, the official language of Israel, as well as its interpretation, and leave out the obsolete variants from dictionaries of Modern Armenian.

## ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ
## PUBLICATIONS

**NAIRA GINOSYAN**
*PhD in History*
*YSU, Chair of Turkish studies, Assistant Professor*
*Institut of History NAS RA, Researcher*
naira.ginosyan@ysu.am

# GREAT EUROPEAN POWERS BOWING DOWN TO THE TURKISH BRIGANDS

Woodrow Wilson's arbitral award on the Armenian-Turkish border is an international legal document by which Turkey, the legal successor of the Ottoman Empire, was subjected to political responsibility for the Armenian Genocide. With this document, Turkey was deprived of sovereignty over its former territory.

The hopes of the allies to see the USA in the role of the sponsor of the Republic of Armenia did not come true. In June 1920, the US Congress rejected Armenia's sponsorship.

Failure to ratify the Treaty of Sevres does not completely deter the signatories from their legal obligations, and only very serious circumstances and justifications can account for the refusal of the signatory to ratify the treaty, which may harm the rights of the other parties to the treaty. In this case, the non-ratification of the Treaty of Sevres harmed the rights of Armenia, which is a party to the treaty. “The Law of International Treaties” of 1969 is the 14$^{th}$ article of the Vienna Convention that clarifies in which cases the binding nature of a treaty is expressed by ratification. Article 18 of the same Convention imposes clear obligations on the signatory states from the time of signature to the date of ratification. According to this article, the state is obliged to refrain from actions that may affect the subject and purpose of the contract.

A violation of these principles should be considered the fact that the Turks signed treaties with France in October 1921, with Italy in October, and later in Lausanne in 1923, with the aim of neutralizing the subject of the Treaty of Sevres. The same can be said about the Kemal-Bolshevik Moscow deal signed in March 1921[1].

The influential European powers that were parties of the Treaty of Sevres, first of all Great Britain and France, in their interests, reached an agreement with each other and began to selectively apply the articles of the Treaty of Sevres, in connection with the alienation of the Arab territories from the Ottoman Empire, however these articles had not yet been ratified and had not yet entered into force. In the absence of ratification of the treaty, on the basis of its articles, before the signing of the Treaty of Lausanne, the process of creating independent states (Syria, Lebanon, Iraq, Saudi Arabia, etc.) through the division of the Ottoman Empire, using mandates and protectors, ended, which, in fact, unfortunately, bypassed Armenia and Kurdistan.

The Turks are always speculating on the legitimacy of the Treaty of Sevres. In this sense, the 1921 London Conference should be considered an attempt to revise the Treaty of Sevres. In January 1921, at a meeting of the General Council of Entente in Paris, France proposed a revision of the Treaty of Sevres. In February-March of the same year, at a conference in London with the participation of the Entente powers, Germany, defeated in the war, and the Ottoman Empire, at the suggestion of France and Italy, the issue of revising the Sevres Peace Treaty was discussed. As is well known, at that conference an attempt was made to replace the provisions of Armenia, expressing the legal rights of the Armenian people envisaged by the Treaty of the Sevres with the vague idea of the “Armenian National Home”, which, however, was rejected by the Turks. By rejecting this idea at the London conference, the Turks themselves were, in fact, the first to reject the issue of revising the Treaty of Sevres. The Sevres Treaty in London could only be replaced by the adoption of a new document, the preamble of which should have clearly stated that the Treaty was revising or amending the previously signed Treaty of Sevres. Thus, the fact that the signatory states of the Treaty had announced their intention to revise it in London, however, no

[1] See **Մարուքյան** 2014, 107

document was signed, which means that the conference did not achieve its goal and the attempt to revise the Treaty of Sevres actually failed.

Great Britain and the allied powers that follow it, are directly to blame for not providing the promised military and material assistance to the Republic of Armenia, and thus endangering its existence. The British policy was described by the English historian and philosopher Arnold Toynbee as “both a moral and a political mistake”.

Thus, the knowledge of the political events before and after the 1921 London International Conference and their cause-and-effect relations make the question of the position of the two Armenian delegations participating in the conference, superfluous.

The Armenian issue as a territorial problem was resolved on the same days, on March 16, 1921, in Moscow with the signing of the Russian-Turkish friendship-brotherhood agreement.

If the united Turkish delegation at the London International Conference was able to reject the proposals of the two Armenian delegations to implement the articles about Armenia in the Treaty of Sevres and establish French-sponsored “administrative autonomy” in Armenian Cilicia, Kemalist Turkey in Moscow appropriated huge Armenian territories providing a practical basis for neutralizing all possible ambitions of the allied powers towards Western Armenia. Turkey achieved this by concluding separate treaties with France and Italy on March 9 and 12 in 1921. These agreements were followed by the signing of the Turkish-French Treaty of Ankara on October 20, 1921, one week after the signing of the Treaty of Kars on October 13, 1921[2]. With the Treaty of Ankara, Cilicia finally passed to Turkey.

Armenian Bureau
47a, Redcliffe Square
London, S. W. 10

22nd January 1921.

Great European Powers bowing before the Turkish brigands.

“I need not edit His Majesty’s government………. are resolved that after the war there shall be a new era of liberty and redemption for this ancient people”, i.e. Armenians.

---

[2] See **Հովհաննիսյան,** 151

Mr.Asquith at the Guildhall, November 9th 1916.

The political and moral prestige of Great Britain and France, and indirectly, of the United States, is at stake. These great Powers, commanding all the material and moral resources of the world, have vacillated before the bluff of a few thousand Turkish swashbucklers, who within the course of the last few months must have held some quaint views as to the ethical value of Western political creeds.

It is difficult to mention a single opprobrious adjective which the victorious Powers, failed to apply to the Turks during and since the Great War. These Powers, acting as the interpreters of the conscience of civilization, noted out a just retribution to Turkey in the Treaty of Sevres by virtually breaking up that corrupt and barbarous empire.

Barely four months have elapsed since the signature of the Treaty of Sevres and already there are half-suppressed indications of compunction in certain Allied quarters. The French and Italian statesmen and press have come into the open as advocates of drastic revision of the Treaty. As an instance, it is sufficient to cite "L' Echo de Paris", which recently referred to Turkey as the "traditional client of our country ". There is also a not-inconsiderable clique elsewhere which, alarmed at possible exacerbation of Mohammedan feeling in India, is anxious to deflect the course of justice.

At the moment, the point at issue is whether the British Government will identify itself with these proceedings and bow before the Rhodomontades of a few bands of what Mr. Balfour rightly described as "Turkish brigands".

It is a critical phase in the history of all mankind, from which way be deduced the course of future events: their course will depend on whether the gigantic collective strength of the Allied Powers will continue to be effective in the right direction, or, after some oscillation, will either spend itself in vain, or exert its influence in the opposite direction.

The writer being an Oriental himself may perhaps be allowed to call the attention of enlightened British and American opinion to the fact that British surrender to the bluff of Turkish brigands would inevitably, have incalculable repercussions in the British East. From the café-houses of Constantinople and Cairo, eastwards to the bazaars of Bagdad, Teheran, Kabul and Bombay, the whisper will run that the English Sahib is cowed by the bluster of an adventurer

like Mustafa Kemal Pasha, who, at the head of not more than 50,000 bashi-bazouks.

It is true as against the Turks, we Armenians are beaten for the time being, as the Greeks were beaten a century ago, and the Bulgars in 1875. We are beaten, not so much by the strength of the Turk as by our internal conditions. It is now an open secret that in October last our army surrendered Kars without firing a shot, for reasons which may be told later, but we need not on that account conclude that there has been a sudden accession of strength and virtue to the Turk. In spite of his military momentum, whereas we have not yet acquired any. In the case of the Turk, this momentum has almost spent itself, and in the natural course of things must fail before the Armenian as it failed before the Greek, the Serbian and the Bulgar. Even should the Treaty of Sevres be revised, the Greeks may be relied upon to take care of themselves. But we Armenians are for the moment in a hopeless position, broken financially and militarily and reduced to a state of impotence for which we ourselves are less responsible than those more powerful and more fortunate nations, who failed to give us their promised aid.

It is a commonplace that political gratitude has never existed outside the minds of a few idealists, and that nations, especially big nations, are only too apt to forget, when services have been rendered, those pledges which they made in order to secure them.

The attitude of Great Britain and France towards Armenia since 1914 illustrates this fact yet again. Any people in the position of the Armenians would have responded by a supreme effort to a declaration such as that of Mr. Asquith quoted at the head of this bulletin. Now the desired services have been rendered, but the pledges remain to be fulfilled. In 1826 Russia took by conquest from Persia the provinces of Erivan and Nakhitchevan; and even that measure of justice and security which they enjoyed under Russia, enabled the Armenians of those provinces to grow and prosper. In 1827–28 Russia took by conquest from the Turks the provinces of Erzerum, Baiburt and all the Tigris valley. It is an incontrovertible fact that had British policy not compelled Russia to recede from these ex-Turkish territories, the indigenous Armenians would never have suffered a hundred years of renewed horror and persecution culminating in the tragedy of 1915.

To Great Britain and France fell for a century the financial and commercial benefits obtained through the maintenance of the Turkish Empire by the Balance of Power.

There is no gainsaying the fact that these two Powers are in honor bound to restore to the Armenian nation the provinces which for the last 40 years have been recognized as ethnographically and historically Armenian, and, at the forthcoming session of the Supreme Council in Paris, to take no step without due consultation with the accredited representatives of the Armenian people, i.e the Armenian National Delegation – as distinct from the present temporary and super-imposed Soviet Government.

For Turk
DURRANT'S PRESS CUTTINGS,
St. Andrew's House, 32 to 34 Holborn Vladuct,
and 3 St. Andrew Street, Holburn Circus, E.C. 1.
Telephone: City 4963.

Manchester Guardian
3 Cross Street, Manchester.
Cutting from issue dated_____________192

TURKISH "GUARANTEES."
To the Editor of the Manchester Guardian.

Sir,- Before leaving London the Armenian Delegations issued the following communique, which sums up the present condition of the Armenian question. They say that they have been painfully impressed by the decisions of the London Conference in so far as they concern Armenia and the Armenians. They were entitled to expect that the Conference should have taken definite and immediate measures to terminate the intolerable situation of their compatriots in Russian Armenia as well as in Turkish Armenia. The further postponement of the execution of the clauses of the Treaty of Sevres- even if those clauses had undergone some modifications – must expose the Armenian population to dangers the magnitude of which has been too well proved by past experience.

The latest telegrams and newspapers which arrive daily bring fresh news to the effect that tragic conditions prevail in Armenia occupied by Turkish forces. Even the Soviets have protested to the Turkish Government at Angora on this subject.

The decisions of the London Conference are bound to cause genuine consternation among the Armenians.

As a result of the newly terminated London Conference the Armenian problem has become more instead of less acute. Though the Allies state in their official *communique* that the present stipulations might be adapted on condition of Turkey recognizing the rights of Turkish Armenians to a national home on the eastern frontiers of Turkey in Asia, and agreeing to accept the decision of a Commission appointed by the Council of the League of Nations to examine on the spot the question of the territory equitably to be transferred for this purpose to Armenia, it is not clear whether they are prepared to abide by the arbitration of President Wilson, which they themselves invoked, or whether it is their intention to have fresh boundaries delimited by the League of Nations Commission.

It is a striking fact that, despite the reiterated declarations of Allied statesmen that no Christian population should be left under Turkish domination, the decision of the London Conference is to consign 150,000 Armenians to the tender mercies of the Turk in Cilicia, and the French representatives have solemnly stated that they have received guarantees from the Turks as to the safety of the Christians there. The world has had some experience of the value of these "guarantees" which the Turks have always been ready to give but have never been willing or able to make good. Within the next month the French troops, according to the agreed plan, will be withdrawn and replaced by Turkish troops. Well-founded apprehensions are felt that the Turks at the earliest opportunity will return to their old policy of gradually deporting to unknown destinations the male element of the Armenian population, especially in view of the fact that, despite the Allied warning in May 1915, no Turkish war criminal so far has been punished for any war crime. It might be well to warn those concerned of the urgent necessity for vigilance and for precautionary measures to avert a repetition of the typically Turkish policy and methods, for which scope has thus been given.

It is not yet known what arrangements have been made for the preservation of order in Cilicia during the interval between French withdrawal and the organization of the proposed international gendarmery.

Appeals to treaty obligations might well be made, but experience has proved that such appeals have little weight as against political expediency and financial interests. Men and women who uphold the principles of justice and humanity

would be well advised to watch the course of events in Cilicia and so to determine the validity of Turkish "guarantees".– Yours &e.

Arshak Safrastian

The Armenian Bureau, 47, Redcliffe Square, London, S.W. 10, March 16

To the editor of "Armenia Neglected Altogether". Sir, there was a time when the Council of the League of Nations used to at least discuss means of helping Armenia. It appears that the Council, becoming more and more conscious of the importance, doesn't even dare to approach the Armenian question during its present session at Geneva. After the Great Powers of Europe, now the turn comes to the Council of the League of Nations which presumably against its own wishes wants to avoid the question of Armenia just to hand leaves little doubt that the Armenian people is slowly but surely dying out in its homeland owing to financial general emancipation and all its frightful consequences. The drama might have been completed two years ago had it not been for heroic efforts of the American Near East Relief Committee, which through its flour, clothing and drugs sent to Armenia, has succeeded in ending starvation of hundreds of thousands of Armenians and other peoples in distress.

An entire people cannot be maintained by charity for much longer, however generous and noble may have been the sources of philanthropy and humanitarianism. It is of paramount importance that this people be enabled to maintain itself. The past experience has proved that the Armenians are undoubtedly one of those people which possess a high degree of resiliency and power of speedy recuperation once a reasonable chance is given to start their economic life afresh.

The land of Armenia within the frontiers traced by President Wilson, is a fertile county capable of producing large quantities of grain, all kinds of foodstuff and other raw materials. The hillsides and the valleys of Armenia offer great possibilities of agriculture, cattle farming and fruit growing. Eighty percent of the Armenian people are addicted to agricultural occupations and farming in general. The remaining 20% of the Armenian people or whatever remains of them, are professional men who have made Armenia a centre of great Commercial distribution for the neighboring countries of Asia, Transcaucasia, Turkish Anatolia and northern Mesopotamia. According to British Consular Trade Reports of 1912, the annual export and import trade of Armenia (the four provinces in Turkey and

Russian Armenia) amounted to about $70,000,000. Another $30,000,000 worth of European and American goods entered Armenia from the ports of Trebizond, Batum, etc. for transit to both Western Persia and northern Mesopotamia. Then a decent government was established in Armenia. It is not difficult to forecast the expansion of trade in that part of the world.

On the occasion of the centenary celebrations, the Manchester Guardian, the great English daily newspaper, said that a small number of Armenian shippers established in Manchester for the last 40 years had exported, in proportion, more British manufacture goods to the East than shippers of any other nation. Now the reader may very well ask why a country like Armenia, rich in agricultural, cattle raising and commercial possibilities, a country which may become a centre of great commercial development and exploitation of minerals is left under the blighting rule of the Turk. Why on earth the reader could rightly ask, abandon a whole people to face a lingering death while, with some financial assistance and political support it could be made not only self-supporting in a short time, but made into tillers of their soil and factors of the expansion of trade.

Thus the London Conference was an important step for the allied states on the way to signing a new peace treaty with Turkey. This was a period of uncompromising struggle when neither Armenia nor the superpowers could come to a common denominator to achieve their goals. It was only Turkey that managed to win. The mercenary attitude of European countries, the skilled diplomacy of Turkey, the non-unity of the Armenian national and official delegations, the lack of foresight in assessing the international situation drove the solution of the Armenian question to a failure.

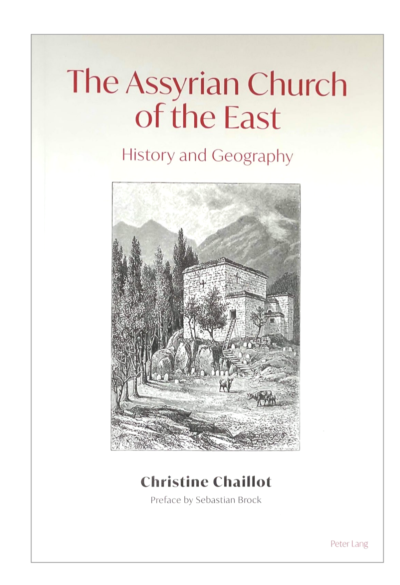
NAA, f. 412, l.1, work 84, p. 1-8

## BIBLIOGRAPHY

**Հովհաննիսյան Լ.** 2020, Մեծ Բրիտանիայի քաղաքականությունը Հայկական հարցում՝ 1920–1923 թթ. Սևրի պայմանագիրն ու ԱՄՆ նախագահ Վ. Վիլսոնի իրավարար վճիռը, Երևան, Լուսակն, 250 էջ:

**Մարուքյան Ա.** 2014, Հայոց Ցեղասպանության հետևանքների հաղթահարման հիմնախնդիրներն ու պատմաիրավական հիմնավորումները, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստ., 332 էջ::

# ԳՐԱԽՈՍԱԿԱՆՆԵՐ
# BOOK REVIEWS




## CHRISTINE CHAILLOT

## "THE ASSYRIAN CHURCH OF THE EAST: HISTORY AND GEOGRAPHY"

***(Peter Lang, Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-New York-Wien, 2021, 196 pages)***

Christine Chaillot is very well known as a specialist in Orthodox (both Eastern and Oriental) Churches. She is the author of numerous articles and books on the Oriental Churches in the fields of history, theology and spirituality, namely – *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales des traditions syriaque, arménienne, copte et éthiopienne* (Le Cerf, Paris, 2010), *The Orthodox Church in Eastern Europe in the Twentieth Century* (Peter Lang, Oxford, 2011), and *Les Coptes d'Égypte. Discriminations et persécutions* (1970–2011) (L'Harmattan, Paris, 2014), and many more. Her books have been translated into eleven languages.

The current English version of the book by Christine Chaillot titled "The Assyrian Church of the East: History and Geography" is a translation of the original French publication and definitely counts as one of the more important and significant researches dedicated to the history of the Assyrian Church of the East.

The book contains a Preface to the English edition by Dr. Sebastian Brock, the famous British scholar and professor of Oxford University, Introduction, 9 chapters, Conclusion, Bibliography, Timeline, and Maps (196 pages).

In this book, the reader is invited to travel in time and space and undertake the fascinating discovery of a very ancient apostolic Church whose two-thousand year

history constitutes an indispensable chapter in the history of the universal Church. The cradle of the Church of the East was in Mesopotamia (between the rivers Tigris and the Euphrates), where it developed its first centre at Seleucia-Ctesiphon, then the capital of the great Persian Empire, and today an archaeological site to the south of Baghdad. From the very beginnings of Christianity until the 14th century, this Church experienced a remarkable expansion in Asia, its missionaries carrying the Gospel from Persia to India, via the Persian Gulf, and even as far as China. The Church of the East reached China as early as the 7th century via Central Asia and the celebrated Silk Road that linked China to the Mediterranean world. Much later, in the late 14th century, the invasions of the Mongol conqueror, Timur Lang (Tamerlane), across Asia brought about a great decline of the Church of the East. Eventually, after the genocide suffered by Christians in the Ottoman Empire during the First World War and the massacres that followed in Persia, the Church of the East and its people were on the verge of extinction. In 1940 the patriarchal seat was moved to the city of Chicago (United States) and then in September of 2015 to the city of Erbil (Northern Iraq).

This book is a general overview of the history and geography of the Assyrian Church of the East, the two spheres of research being incapable of separation. On the one hand, history can’t be understood without geographical locations; on the other, without history it’s impossible to understand the geographical situation as it exists today.

In the **Introduction** of the book the author refers to Arthur Goldschmidt’s words who says: “History depends upon geography” (page 5). According to C. Chaillot, that is the reason she includes maps in her research which are very informative. Also, the book has been conceived in such a way that each chapter can be read independently of the others. The reader will notice a gap between the 15th and 19th centuries. This is basically a period of great decline for the Assyrian Church of the East the details of which are still poorly understood and have become a subject of research interest for specialists today.

In **Chapter One** the author gives interesting details of the history of the Assyrian Church of the East from the 1st to the 18th centuries. Here the reader learns about the Assyrian Church of the East in Persia under the Parthian and Sasanian Empires, including the first widespread persecution of Christians when the Parthian rulers were in power, the autocephalous organization, the principal dioceses and metropolitan provinces of the Church of the East in the 14th–15th

centuries, the theological schools, the monasteries, the Arab invasion (7th century) and arrival of Islam, the translation movement under the First Abbasid Caliphs, periods during Seljuk (1038–1307), Mongol (1206–1368), Tamerlane (1370–1405) and their successors' invasions.

In this chapter it has been too briefly explained that the establishment of the Church of the East in the Persian Empire gave it a free hand over large territories. At that time there were numerous great commercial routes passing through Persia and Central Asia such as the famous Silk Road.

**Chapter Two** is relatively small and describes the missionary activities of the Assyrian Church of the East in Arabia, Yemen, and The Persian Gulf. In recent decades the archeologists have discovered the ruins of churches and monasteries of the Church of the East, details of which the reader may find in this chapter (pages 35–41).

**Chapter Three** is a very informative overview on the relationship of the Church of the East and India. In India, and particularly in Kerala, several churches of the Syriac rule, including the Church of the East, have existed until our days. According to the author of the book, at the time of Patriarch Yahballaha III (1281–1317) the name of the metropolitan of India was placed in the 14th position in the list of metropolitans of the Church of the East. In the 14th century the southern part of India escaped the depredations of Tamerlane (1370–1405). On the other hand, under different conditions, the majority of the Christians of the Church of the East were gradually conquered by the Roman Catholic Church. In the middle of the 16th century the communities in India represented the sole external metropolitan province to survive in the Church of the East. In other words, with the exception of the small remnant living in the vicinity of the Patriarchate situated in Kochanis (Western Armenia or nowadays South-East Turkey), the sole community of the Church of the East that has really managed to survive through the centuries up to the present time, is that of Kerala (South-West India).

The chapter also describes the details on Syrian Chaldean Church in India under the leadership of an archbishop whose seat is in Thrissur. It numbers about 25 thousand members out of total of Christians of Syriac rite in India estimated to be of 7,5 million. The Chaldean Catholic branch in India is called the Syro-Malabar Church. As of today the Syriac-rite Church with the greatest number of members is about 4 million (page 53).

In **Chapter Four** Cristine Chaillot writes about the territorial expansion extended right across the continent of Asia, along the whole length of the Silk Road from the 7th to the 14th centuries. In this chapter she gives a detailed description of the geography and the history of the Silk Road, in addition to the missionary expansion of the Church of the East. Here the reader may also find information about the Nomadic tribes converted to Christianity in Mongolia (pages 61–64).

The author's explanations of how the languages and translation were used by the missionaries of the Church of the East during their mission in this huge territory, are of great interest too. She writes, "With regard to the liturgical language, not only Syriac was used but also other languages spoken by the people who were converted. These missionaries knew several foreign languages".

The amount of written sources along the Silk Road, which was rather scanty because many of these Christians were nomads, has recently been progressively improved by new fascinating archeological discoveries that allow us to enrich the study of the history of the Assyrian Church of the East with new and interesting facts and ideas. The results of excavations published by scholars prove the presence of the Church of the East and its expansion in Central Asia and beyond, before and after the Arab invasions. The inscriptions that have been found in the East Syriac language confirm that the finds relate to Christian communities belonging to the Church of the East.

Very far from the eastern frontiers of Persia and beyond the territories of the Turco-Mongol tribes of Central Asia, the missionaries of the Church of the East, priests and monks, penetrated still further eastwards until they reached the Great Empire of China. In 635 they arrived at the capital Chang'an (today called Xi'an) that was then a cosmopolitan city situated at the crossroads of important routes and at the eastern terminal of the Silk Road. The details of the relationships of the Assyrian Church of the East and China are presented by C. Chaillot in **Chapter Five** of the monograph. It is thanks to the stele of Xi'an that we learn about Alopen, a monk of the Church of the East, who arrived there with his mission. In fact, the beginning of the history of Christianity is attested by the celebrated Tablet of Xi'an, the principal document that is today exhibited in the Beilin Museum at Xi'an.

From 635–845 Christianity in China enjoyed a period of stability but the rate of its development could not rival that of Buddhism which expanded very rapidly. In 877 there is mention of massacres of thousands of Christians at Guangzhou and elsewhere.

At the end of the 13th century when the Mongols seized power in China, two new metropolitan provinces were created by the hierarchy of the Church of the East here. Among the Christians of the Church of the East who returned to China at that time were monks, merchants and administrators. As a matter of fact, some Christians of the Church of the East occupied important positions in the Yuan Mongol government (page 77).

It's worth mentioning that the presence of Christians of the Church of the East in China is undeniably confirmed by written documents not only in Syriac and Chinese but also in other languages, including Arabic and Latin.

**Chapter Six** describes contacts between Mongol rulers and the Christians of the Church of the East, the policy of the Mongol ilkhans toward the Church of the East and its role in the history of the Mongol Empire. On the whole, it may be said that the Christianity of the Church of the East played a relatively significant and important role in the history of the Mongol Empire, in particular through the mediatory role of various tribes and of Christians of this church in particular.

Tamerlane's (1370–1405) campaigns were immensely destructive: Christians were killed, churches and monasteries devastated, heavy taxes and anti-Christian laws imposed. When his troops passed through Central Asia and particularly the territories of modern Iraq, Syria and Turkey, they wrecked the infrastructure of the Church of the East almost totally. After they invaded Baghdad in 1393, the Christianity almost disappeared in the region. The Church of the East was at that time wiped out and consequently mainly survived only in two regions of the Middle East: in the mountains of the modern Turkish province of Hakkari and the surrounding area, such as the neighboring north-western Iran, and in Kerala (India).

**Chapter Seven** introduces modern Assyrians, the places they mostly resided, their patriarch Mar-Shimoun and his residency in Kochanis (in Turkey), their massacres in the 19th century by the Turks and Kurds, the missionaries of various churches who came to convert Assyrians to their denominations, mainly to Protestants and Catholics.

**Chapter Eight,** in fact, continues the previous chapter where the author writes about the history of the genocide of the Assyrian people in the Ottoman Empire by the Young Turks' regime during the First World War and in Persia in 1918, and after that the Simele massacres of Assyrians in Iraq in 1933. A special subchapter presents the assassination of Mar-Shimoun Benyamin XIX, the patriarch of the

Assyrian Church of the East in March, 1918 (pages 116–117). Certainly, all these tragedies had a huge impact on the future of the Assyrian Church of the East. Subsequently, a large number of Assyrians left their homeland for Western countries.

The Assyrian Church of the East was reorganized in 1940 in the United States where Patriarch Mar-Shimoun XXI Eshai joined his emigrated community in Chicago, and the few next patriarchs of the Church of the East were also residing in US. In 2015 a new patriarch, Mar Givargis III Sliwa was elected and the seat again was moved to Erbil (Iraq).

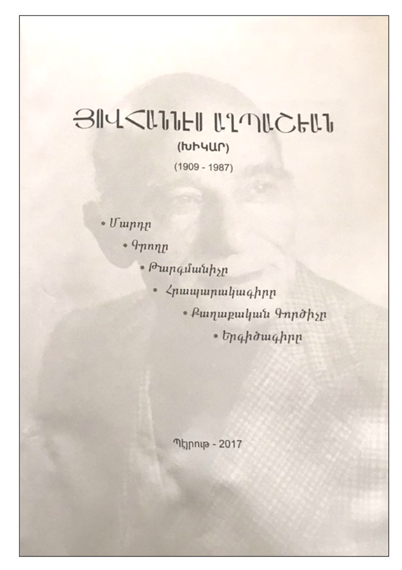
In **Chapter Nine** the author describes the Assyrian Diaspora in the 21st century, depicting in different subchapters the Assyrian life under the leadership of the Church of the East in Middle East (page 131–135), North America (pages 135–138), European countries (pages 138–139), Ex-Soviet Union countries (pages 139–141), Australia (pages 142–143) and India (pages 134–144). All these Assyrians living in the Diaspora were, in fact forced to go to exile, in the prevailing majority of cases without any hope to return to the Middle East – the land of their ancestors.

In **Conclusion** the author generalizes her thoughts on the subject of her study and also shares her conversation on the Assyrian identity with the Assyrian Catholicos-Patriarch Mar Givargis III Sliwa (pages 149–150).

The **maps** attached to the end of the book, add to the value of the research accomplished by C. Chaillot. They avail the reader of a good opportunity to get a better idea about what has been described by the author, and may serve as important and reliable resources.

I am confident that the new book ***"The Assyrian Church of the East: History and Geography" by Christine Chaillot*** is a very valuable and tremendous contribution to a better understanding of Orthodoxy on a world scale. Myself being a genocide scholar of an Assyrian origin, I cannot but express my pride and gratitude to the author for this unique and exceptional research on the history of our church.

**ANAHIT KHOSROEVA**
*Ph.D, Leading Researcher*
*Department of Armenian Genocide Studies*
Institute of History, NAS of RA
akhosroyeva@yahoo.com




**ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ԱՂՊԱՇԵԱՆ**
**(ԽԻԿԱՐ)**

***Մարդը, Գրողը, Թարգմանիչը, Հրապարակագիրը, Քաղաքական Գործիչը, Երգիծագիրը***
***(Պէյրութ, 2017, 606 էջ)***

## ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԱՂՊԱՇԵԱՆ. ՄԵԾԱՆՈՒՆ ՀԱՅԸ

Հովհաննես Աղպաշեան անուն-ազգանունը ինձ ծանոթ է 1980-ականներից, երբ հնարավորություն ունեցա ավելի մոտիկից ծանոթանալու սփյուռքյան մամուլին, ընթերցելու Հովհաննես Աղպաշեանի հրապարակախոսական և երգիծական հոդվածները: Ապա հանդիպեցի նույն ազգանվամբ այլ հեղինակի՝ Պարույր Աղպաշեան, և հետագայում, ոչ ի զարմանս ինձ, տեղեկացա, որ արժանավոր հոր արժանավոր որդին նույնպես հրապարակախոս-խմբագրապետ է:

Հնարավորություն ու պատիվ ունենալով գործակցել Սփյուռքի կառույցների և Աղպաշեանների պես անհատների հետ, գործնական բազմաթիվ շփումների, աշխատանքային հանդիպումների ընթացքում փորձեցի հասկանալ այդ բազմաշերտ, բազմաճյուղ, բարդ երևույթը, որ կոչվում է ՍՓՅՈՒՌՔ:

Ոչ միայն ընթերցել, քննարկել, ուշագրավ առաջարկներ եմ վերցրել Պարույր Աղպաշեանի հրապարակային հոդվածներից, այլև առիթներ եմ ունեցել անձամբ նրա հետ քննարկելու Հայաստան-Սփյուռք գործակցության բազմաթիվ խրթին, տարողունակ և տարաբնույթ հարցեր: Ինձ համար Պարույրը սփյուռքահայ մտավորականի իսկական կերպար է, ով կրթվելով Հայաստանում, լավ ճանաչելով հայաստանյան և սփյուռքյան իրողություններն ու մարդկանց հոգեբանությունը, կարողանում է շատ ճիշտ բացահայտել ամենակարևոր հարցերը, ախտորոշել խնդիրները և իր ճկուն մտքի ու կուռ տրամաբանության շնորհիվ բանաձևել պատասխանները, մատնացույց անել խնդիրների լուծումները:

Անհրաժեշտ եմ համարում ընդգծել հայր և որդի Աղպաշեանների քննական-վերլուծական-ստեղծագործական միտքը, երևույթները տարբեր տեսանկ-

յուններից դիտարկելու և անաչառ ներկայացնելու կարողությունը: Նրանք ունեն խոր ասելիք և համարձակ հայացք՝ գալիքի հանդեպ:

Այսօր, պատերազմում պարտությունից հետո, երբ բարդագույն իրավիճակում են հայտնվել մեր դիվանագիտությունն ու զինված ուժերը, երբ թշնամին ներթափանցել է մեր պետական տարածք, երբ ազգը չի կարողանում ուղղել իր կոտրված ողնաhարը, մեզ օդ ու ջրի պես անհրաժեշտ է Հայրենիքի և Սփյուռքի համախմբում: Իհարկե, կան տարբեր խոսափողերով հնչող ձայներ, որոնք փորձում են ներկայացնել Հայաստան-Սփյուռք՝ անչափ կարևոր և երկրի համար ռազմավարական նշանակություն ունեցող կապերը, սակայն արժեքավոր ու ծանրակշիռ է Պ. Աղպաշեանի խոսքը, ով հրատապ հոդվածների շարք է տպագրում նաև այս դժվարին ժամանակներում: Մեր կարծիքով, նրա ասելիքին պետք է ականջալուր լինեն պատասխանատուները, և այդ մեծածավալ տեղեկատվությունը պետք է օգտագործեն այս ծանր պայմաններում Հայրենիքի վերականգմանն աջակցելու համար:

Նրանց անցած կյանքի ճանապարհը, թողած հետագիծը դաս և օրինակ են երիտասարդ սերնդի համար: Լրագրողական, հրապարակախոսական ասպարեզում «Հովհաննես Աղպաշեան» և «Պարույր Աղպաշեան» ստորագրություններն անառարկելի հեղինակության խորհրդանիշ են:

Այն, որ հայր և որդի Աղպաշեանները անհատականություն են, նվիրյալ մտավորական և ճանաչված հրապարակախոսներ, դույզն-ինչ կասկած չկա: Բավարար է ծանոթանալ «Մարդը, Գրողը, Թարգմանիչը, Հրապարակագիրը, Քաղաքական գործիչը, Երգիծագիրը» գրքին՝ հասկանալու համար, թե որտեղ է թաքնված Պարույր Աղպաշեանի արմատը, որտեղից է սնվում նրա կենսական ու կենսառատ սկիզբը, ինչպիսի դաստիարակություն է նա ստացել իր փառահեղ մտավորական հորից: Հովհաննես Աղպաշեանի այս աշխատությունը, որ այդքան խնամքով հավաքել և կազմել է շնորհաշատ որդին, սեղանի գիրք կարող է հանդիսանալ յուրաքանչյուր հայրենասեր հայորդու համար: Այն ներառում է ութ բաժին, որոնք բովանդակում են հեղինակի հոդվածները, խորհրդածությունները, մտորումները, խոհագրությունները Սփյուռքի, Հայրենիքի, Հայրենիք-Սփյուռք հարաբերությունների, Հայ Դատի, աշխարհում առկա գաղափարական-քաղաքական հակասությունների, ներգաղթի, հայապահպանության, հայ-արաբական կապերի, Միջին Արևելքում տիրող իրավիճակի մասին: Բացի հրապարակախոսական, քարոզչական, վերլուծական հոդվածներից, գրքում տեղ են գտել հեղինակի «Գրական կտորներ»-ը, «Գրականագիտական գեղարվեստական նյութեր», ինչպես նաև «Խիկարա-

կան կամիթներ եւ խայթոցներ» բաժինները: Ամփոփիչ մասում զետեղված են հետաքրքրական հավելվածներ, ներկայացված են Հովհաննես Աղպաշեանի կյանքն ու գործը:

Աշխատությունում խտացված են ոչ միայն հեղինակի իմացությունը և տարիների կենսափորձը, այլև սերը, ոգին, նվիրումը Հայրենիքի, Սփյուռքի, նրա մարդկանց նկատմամբ: Այն ազգային արժեքների պահպանմանն ու ամրապնդմանն ուղղված մոտեցումների, մտահոգությունների և լուծումների ուրույն շտեմարան է, միաժամանակ, հայապահպանության, ազգային արժեքների և ինքնության պահպանման, Հայոց ոսկեղինիկ մայրենիի պաշտպանության, Հայրենիքը հավերժ պահելու նպատակով ուժերի համախմբման յուրօրինակ կոչնակ:

Գրքի առաջին՝ ընդգրկուն բաժինը վերնագրված է «Սփյուռքյան Հրապարակումներ, Հիմնախնդիրներ, Հոլովույթներ»: Այն ներառում է հոդվածներ, որոնցում հեղինակը ներկայացրել է իր հարցադրումներն ու մտորումները խնդրո առարկայի վերաբերյալ: Նա գտնում էր, որ սփյուռքահայերը եւս պետք է մասնակցեն համաշխարհային պատերազմին, կռվեն կողք-կողքի հայաստանցիների հետ՝ օգնելու իրենց եղբայրներին, որպեսզի համատեղ ուժերով ապահովեն հաղթանակ գերմանական ֆաշիզմի դեմ՝ դրանով իսկ հարց բարձրացնեն «Թուրքիոյ տիրապետութեան տակ գտնվող Հայաստանի մասը Սովետական Հայաստանին վերադարձնելուն մասին»:

Գիրքն ամբողջովին ներծծված է Հայրենիքի նկատմամբ անսահման սիրով, միաժամանակ, Հայաստան ներգաղթելու, Հայրենիքի շենացմանը համահավաք մասնակցություն ունենալու հորդորներով:

Անհուն ցավով է նա անդրադառնում արտագաղթին, ներկայացնում, թե ինչպես է տնտեսական բարդ պայմանների հետևանքով հայկական համայնքը փոքրանում, ինչպիսի հոգեկան ապրումներ են ունենում հեռացողները, ովքեր ստիպված են լինում կրկին բռնել գաղթի ճանապարհը, այս անգամ՝ եվրոպական կամ ամերիկյան երկրներ և ամեն բան սկսել նորից: Տարբեր առիթներով բարձրաձայնում է ազգաձուլումի վտանգի մասին՝ մատնանշելով Ֆրանսիայի և Ամերիկայի երբեմնի «ծաղկուն» հայ գաղութների վիճակը: Եվ խորին համոզմունքով քարոզում է, որ փրկության գործը մասամբ Սովետական Հայաստանի կազմակերպած պարբերական ներգաղթն է:

Մասնակցելով հայ գրողների երկրորդ համագումարին՝ նա մոտիկից ծանոթանում է հայաստանցիների կյանքին ու գործունեությանը, նվաճումներին, տնտեսության զարգացման ընթացքին: Անթաքույց ուրախությամբ շեշտում է,

որ Հայաստանը հետամնաց գյուղատնտեսական երկրից վերածվում է արդյունաբերական հսկայի: Հերոսաբար, զոհողությունների գնով հայերը կառուցում են իրենց երկիրը՝ այն դարձնելով նաև կրթության ու գիտության, ազդեցիկ արվեստի և գրականության օրրան:

Նա հպարտությամբ է նշում, որ Երևանը դարձել է գիտության, արվեստի և արդյունաբերության կենդանի օջախ, այն արագորեն աճում է և բարեզարդվում, քայլ առ քայլ վերացվում են պատերազմի հետևանքները: Ինչպիսի հաճույքով է նկարագրում Բաղրամյան պողոտայի վրա կառուցվող պետական և գիտական կառույցների շինարարության ընթացքն ու ավարտը, ներկայացնում Ալեքսանդր Սպենդիարյանի անվան օպերայի և բալետի շենքի շինարարությունը, բարձունքի վրա կառուցվող Պետական Ձեռագրատան և Մատենադարանի նոր շենքերը:

Հայաստանին «ցտեսություն» ասելով՝ հեղինակը եզրակացնում է, որ Հայաստանի փրկությունը նրա խորհրդայնացումն էր և իհարկե, իր ճակատագիրը ռուս ժողովրդի հետ կապելը: Նրա աշխատանքների մի մասը նվիրված են համաշխարհային պատերազմին հայերի մասնակցությանը, հերոս հայորդիների կերպարներին, հայ մարշալների ու գեներալների խիզախություններին և ի վերջո, սովետական ժողովրդի հերոսական հաղթանակին և ֆաշիզմի ջախջախմանը:

Այդքան ազգային, այդչափ հայրենասեր անձնավորությանը չէր կարող չմտահոգել Հայկական հարցը, և նա իր «Բարեկիրթ» թուրք լրագրողը», «Հայկական հողերու պահանջը անբաժանելի է ներգաղթէն», «Մտորումներ Հայ Դատին շուրջ», «1915–1946 երկու հակադիր թուականներ» և այլ գործերում արտահայտում է տառապող հայի ճիչը՝ կապված իրենից խլված Հայրենիքի, անարդարության, թուրք ենիչերիների կատարած ոճրագործությունների հետ: Դիմելով աշխարհասփյուռ հայությանը՝ նշում էր, որ նրանք իրենց համեստ լուման կարող են ունենալ խաղաղության ապահովման մեծ, համամարդկային գործում, այդուհանդերձ, պետք է ուշիմ և հավաքական ճիգերով հետապնդեն իրենց Դատը:

Որքան հեռատես էր Հ. Աղպաշեանը, որ իր հոդվածներում երբեք հայ Դատի լուծման հույսը միջազգային կառույցների վրա չէր դնում: Իր «Դարձեալ մոռացուեցաւ հայ ժողովուրդը» հոդվածում նա պատգամում է, որ հայաստանյան իշխանավորները Թուրքիայի հետ հարաբերություններ հաստատեն միայն ցեղասպանության ճանաչման և մեր հողերը վերադարձնելու դեպքում:

երիցս ճիշտ էր Հ. Աղպաշեանը, քանի որ միջազգային կառույցների քար լռությունը, անտարբեր կեցվածքը, մեր ազգային ողբերգության նկատմամբ ունեցած մոտեցումներն ակնհայտորեն դրսևորվեցին անգամ վերջերս՝ ղարաբաղյան 44-օրյա պատերազմի ընթացքում, երբ ֆոսֆորի անձրև էր տեղում արցախցիների գլխին, երբ Ադրբեջանն անօրինական կերպով պահում է գերիներին, կոպտորեն խախտում միջազգային մարդասիրական իրավունքի բոլոր նորմերն ու սկզբունքները: Իրենց մարդու իրավունքների պաշտպան հռչակած, համամարդկային մշակութային արժեքների ջատագով կառույցների աչքի առջև ազերիների կողմից ոչնչացվում են հայ դարավոր մշակութային հուշարձանները, մեր ժանյակակերպ խաչքարերն ու գերեզմանները, կողոպտվում և թալանվում են հայկական թանգարաններն ու եկեղեցիները...Արցախի անդամահատումը նման էր հայոց ցեղասպանության անցքերի կրկնությանը: ԱՄՆ նախագահի կողմից Հայոց ցեղասպանության եղելության ընդունումը կարծես մի նոր քայլ էր հայերի՝ իրենց իրավունքների վերականգման համար պայքարում, և այդ պայքարը երբեք կանգ չպետք է առնի...

Հեղինակը Սփյուռք-Հայրենիք փոխհարաբերությունների կիզակետում է պահում հայապահպանության հիմնահարցերը: Նրան խորապես մտահոգող հանգամանքն էր, թե արդյո՞ք Սփյուռքում հայերը կդիմակայեն սպառնացող մարտահրավերներին և մինչև ե՞րբ: Նա գտնում էր, որ խոշոր համայնքներում հայությունն իբրև իրար հետ նմանության հասարակաց հայտանիշ ունեն իրենց հայկական ծագումը, լեզուն ու մշակույթը, սովորույթներն ու ավանդույթները, որոնք տարբեր տարածաշրջաններում, տարբեր արագությամբ՝ դանդաղ, թե արագ, կշիջեն:

Հայապահպանության գործը Սփյուռքում նա համարում է բարդ և դժվարին, անգամ՝ հերոսական ճիգեր պահանջող գործընթաց: Նա գտնում էր, որ այդ աշխատանքները պետք է իրականացնել երեք ուղղություններով: Այսպես, ըստ Հ. Աղպաշեանի՝ հայապահպանության հիմնական գործոններն են.

ա) հայ ժողովրդի աշխատավոր խավերին բարեկամացնել ու կապել ասպնջական երկրների դեմոկրատական-առաջադիմական ուժերի հետ, որոնք հարգում են ազգային փոքրամասնությունների իրավունքները,

բ) հայապահպանման տեղական ճիգը /կրթական, մամուլի, մշակութային կազմակերպությունների մարզից ներս/ զուգորդել, համակարգել Հայրենիքի ջանքերի հետ:

գ) ցանկալի է, որ Հայրենիքն իր հերթին ավելի ընդարձակ և բազմակողմանի դարձնի կապերը Սփյուռքի հետ. տպագրի տարբեր լեզուներով գրքեր,

գրքույկներ, այլևայլ հրապարակախոսություններ և տարածի այն երկրներում, որտեղ ավելի շատ հայեր են ապրում:

Նման մոտեցումներից զատ, հեղինակն առանձնացնում է երիտասարդությանը, նրան հայրենասիրության և ազգասիրության ոգով դաստիարակելու խնդիրը, կարևորում նրա տագնապների, մտորումների, նրա առօրյայի և ապագայի մասին խորհրդածությունները: Նրա կարծիքով, երիտասարդ սերնդի լավագույն ապագան Հայաստանն է, որտեղ ապահով ապրելու, զարգանալու բոլոր հնարավորությունները կան:

Երկարամյա խմբագրապետին չէր կարող չհուզել հայկական մամուլի վիճակը Սփյուռքում և հատկապես լիբանանահայ մամուլի վիճակն ու գնալով նվազող ընթերցողների թիվը: Նա ցավով ու վրդովմունքով շեշտում է, որ շատերը պատճառաբանելով ժամանակի սղությունը, ընտանիքում հայերեն կարդացողների պակասը, գերադասելով կարդալ օտար մամուլ, չեն բաժանորդագրվում և չեն կարդում հայկականը: Մյուս կողմից, չկան հովանավորներ, բարերարներ, մամուլը գնալով դառնում է առևտրային: Միանշանակ ճիշտ էր այն պնդումը, որ մեծ է հայ մամուլի դերը Սփյուռքում հայապահպանության, ազգային արժեհամակարգի պահպանման, մայրենիի տարածման, հայ մշակույթի ու գրականության զարգացման գործում:

Հովհաննես Աղպաշեանն իր շատ հրապարակումներում, շնորհակալ է լինում նաև արաբ ժողովրդին, այն երկրներին, որոնք իրենց դռները բացեցին և տանիք ու աշխատանք տվեցին թուրքական յաթաղանից մազապուրծ, ծվատված հայ ժողովրդի մի հատվածին: Պատերազմը, տնտեսական դժվարություններն ու աղետներն առավել եղբայրացրին արաբ և հայ ժողովուրդներին: Արաբական աշխարհում ապաստանած հայ ժողովրդի բեկորները արաբների հետ միասնաբար կրեցին և՛ դժվարությունների բեռը, և՛ միասնաբար նշեցին հաղթանակներ, տոնեցին և զգացին անկախության բերկրանքը, արժևորեցին համատարած գրագիտության հասնելու, մշակույթը զարգացնելու արդյունքները, նրանք համատեղ կառուցեցին իրենց նոր հայրենիքը: Աղպաշեանի տարբեր առիթներով արտասանած ճառերը, հոբելյաններին նվիրված զեկուցումները լի են ազգասիրության և հայրենասիրության լույսով, հայապահպանության, արաբ ժողովրդի հետ բարեկամության ոգով, լիբանանյան համայնքին տված բարձր գնահատականներով, հայ գրականության մեծերին ըստ արժանվույն գնահատելու ձգտումով: Նրա հոդվածների մի շարքն էլ նվիրված է Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցուն, որի կենտրոնը Սուրբ Էջմիածինն է: Նա ճշգրտորեն բնութագրել է հայ եկեղեցու և հատկա-

պես Էջմիածնի տեղն ու դերը հայապահպանության գործում. պետականությունից զուրկ և անտիրական հայ ժողովուրդն իր փրկությունը տեսել է Էջմիածնի շուրջ համախմբման մեջ՝ այն համարելով իր գոյության միակ կռվանը: Աղպաշեանն անասելի խնամքով ու գորովանքով է նկարագրում իր մուտքը Էջմիածին, թե ինչպես անմիջապես աչքերին է զարնել զանգակատունը, ապա մինչ խորհրդային կարգերի հաստատումը միակ կրոնական բարձրագույն ուսումնական հաստատության շենքը՝ Գևորգյան ճեմարանը:

Հեղինակը թախիծով է հիշում Կոմիտաս վարդապետի դաշնամուրը, որ այդպես էլ դարձել է էջմիածնական մասունք՝ այլևս երբեք չհնչեցնելով տարաբախտ վարդապետի սրտի ձայնը: Հովհաննես Աղպաշեանն այնքան հյութեղ լեզվով, պատկերների առատությամբ և սիրով է նկարագրում իր Հայրենիքը, Էջմիածինը, որ տարագիր հայերը ընթերցելիս անգամ սիրահարվում էին իրենց Հայրենիքին և փափագում գեթ մեկ անգամ այցելել Հայաստան:

Գրքի յուրաքանչյուր էջից վեր է հառնում իր ժողովրդին անպարագիծ սիրով սիրող անձնավորության՝ նվիրյալ Հայի կերպարը: Նրա բազմակողմանի վերլուծական մտքի շողարձակումները, խորաթափանց դիտողականության վառ արտահայտությունները լույս են սփռում ոչ միայն հիմնահարցի, իր կողմից առաջադրված խնդրի, այլ մարդկային պայծառ էության, լուսավոր կերպարի ու վառ անհատականության վրա:

Հ. Աղպաշեանը թողել է իսկայական գրական ժառանգություն և իհարկե, ժառանգներ, որոնց փայլուն ներկայացուցիչը Պարույրն է: Այսօր էլ գործող լրագրող ու տաղանդաշատ հայագետ Պարույր Աղպաշեանի հզոր խոսքին, վերլուծական մտքին շատերս ենք սպասում:

Ամբողջովին միանում եմ գրքի առաջաբանում՝ «Ձօն»-ում, Պարույր Աղպաշեանի տված դիպուկ գնահատականին առ այն, որ ազգաշունչ ու հայրենապաշտ մեծ Մարդ և մեծ Հայ էր Հովհաննես Աղպաշեանը:

Արդիական են աղպաշեանական բանաձևումները, համահունչ մեր ժամանակներին: Հաշվի առնելով նրանց հարցադրումները՝ գործենք խելամտորեն, լինե՛նք լավատես ու հավատա՛նք մեր ժողովրդի իմաստնությանը և ինքնապահպանման ներուժին, փորձություններին դիմակայելու և վեր հառնելու կարողությանն ու հավերժելու վերին հրամանին:

**ՀՐԱՆՈՒՇ ՀԱԿՈԲՅԱՆ**

*Իրավաբանական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր*

hranush.hranti@gmail.com

## ՀՈԲԵԼՅԱՆՆԵՐ
## JUBILEE



# ՀԱՅ ԹԱՏԵՐԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՐԻԱՐՔԸ

## (Հենրիկ Հովհաննիսյանի ծննդյան 85-ամյակի առթիվ)

Լրացավ ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտի թատրոնի բաժնի վարիչ, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ, ՀՀ գիտության վաստակավոր գործիչ, արվեստագիտության դոկտոր, պրոֆեսոր Հենրիկ Վահանի Հովհաննիսյանի ծննդյան 85 և գիտական գործունեության 60-ամյակը[1]:

Հ. Հովհաննիսյանը ծնվել է 1936 թ. հունիսի 3-ին, Լենինական քաղաքում: 1954 թ. ավարտել է Երևանի Ա.Գրիբոյեդովի անվան № 41 միջնակարգ դպրոցը և ընդունվել Երևանի գեղարվեստա-թատերական ինստիտուտ:

1958-ին Հ. Հովհաննիսյանը գերազանցությամբ ավարտել է Երևանի գեղարվեստա-թատերական ինստիտուտի դերասանական ֆակուլտետը (Արմեն Գուլակյանի դասարանը)՝ «Դրամատիկական թատրոնի դերասան» մասնագիտությամբ և աշխատանքի անցել ՀՍՍՀ Մինիստրների Խորհրդին առընթեր ռադիոյի և հեռուստատեսության պետական կոմիտեում որպես ռադիո-

[1] Հ. Հովհաննիսյանի մասին տե՛ս Հայ արվեստաբանների կենսամատենագիտություն № 3, Հենրիկ Հովհաննիսյան. Կենսամատենագիտություն, ներածականը և մատենագիտությունը՝ արվեստագիտության թեկնածու Արա Խզմալյանի, Երևան, 2006, 48 էջ: **Խզմալյան Ա.,** Թատրոնի պատմաբանն ու գեղագետը (ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ Հենրիկ Հովհաննիսյանի ծննդյան 80-ամյակի առթիվ), Պատմաբանասիրական հանդես, 2016, № 2, էջ 274–280: **Նավոյան Մ**., Մեծավաստակ գիտնականը, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 2013, № 3, էջ 300–306:

հաղորդավար՝ աշխատելով մինչև 1961 թվականը, ապա՝ 1963–1968 թթ.:

1961-ին Հ. Հովհաննիսյանն ընդունվել է ՀՍՍՀ ԳԱ արվեստի ինստիտուտի ասպիրանտուրա, որն ավարտել է 1964-ին:

1965-ին ՀՍՍՀ ԳԱ գրականության և Լեզվի ինստիտուտների միացյալ գիտական խորհրդում Հ. Հովհաննիսյանը պաշտպանել է թեկնածուական դիսերտացիա «Մարտիրոս Մնակյան. կյանքը և բեմական գործունեությունը» թեմայով և ստացել արվեստագիտության թեկնածուի գիտական աստիճան (գիտական ղեկավար՝ Գառնիկ Ստեփանյան): Նույն թվականին Հ. Հովհաննիսյանն աշխատանքի է անցել ՀՍՍՀ ԳԱ արվեստի ինստիտուտում որպես կրտսեր գիտաշխատող, 1972-ին ատեստավորվել որպես ավագ գիտական աշխատող և ՍՍՀՄ Բարձրագույն որակավորման հանձնաժողովից ստացել Վկայագիր, 1987-ին որակավորվել որպես առաջատար գիտաշխատող, իսկ 1991-ին՝ գլխավոր գիտաշխատող՝ այդ պաշտոնում վերաորակավորվելով 2005-ին, 2010-ին, 2015-ին, 2016-ին և 2021-ին:

1976-ին Հ. Հովհաննիսյանը նշանակվել է Արվեստի ինստիտուտի գիտական աստիճանաշնորհման խորհրդի գիտքարտուղար:

1979-ին ՀՍՍՀ ԳԱ արվեստի ինստիտուտի գիտական աստիճանաշնորհման մասնագիտական խորհրդում նա պաշտպանել է դոկտորական դիսերտացիա՝ «Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում» թեմայով և ստացել արվեստագիտության դոկտորի գիտական աստիճան: 1980-ից Հ. Հովհաննիսյանը Արվեստի ինստիտուտի գիտական խորհրդի անդամ է: 1995-ից նա ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտում ստեղծված՝ արվեստագիտության բնագավառում գիտական աստիճանաշնորհման միակ՝ 016 մասնագիտական խորհրդի նախագահն է: 2003-ին նրան շնորհվել է «Արվեստագիտություն» մասնագիտությամբ պրոֆեսորի գիտական կոչում: 2004-ից նա ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտի թատրոնի բաժնի վարիչն է: 2006-ին ընտրվել է ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ:

Ծանրակշիռ է վաստակաշատ գիտնականի ներդրումը թատերագիտության երեք՝ պատմության, տեսության և թատերական քննադատության ասպարեզներում:

**Հայ թատրոնի պատմության** բնագավառում՝ իր աշխատություններով նա գիտական ամուր հիմքերի վրա դրեց հին և միջնադարյան թատրոնի ուսումնասիրման գործը:

Այսպես՝ քննության առնելով հայ հնագույն դրամայի ծագման հարցը, թատրոնի պատմաբանը բացահայտեց նրա նշանակությունն ընդհանուր

թատրոնի պատմության տեսակետից: Հենվելով հայ մատենագրության և բանահյուսության տվյալների վրա՝ Հ. Հովհաննիսյանը զարգացրել է արևապաշտական տեսությունը՝ կապված շղթայվածի առասպելի և տարեկապի խորհրդապաշտական արարողության՝ Նավասարդի հետ: Գիտնականը սա համարում է թատրոնի հին շրջանի ուսումնասիրության մեջ իր ամենալուրջ նվաճումը, և եթե դրամայի վաղ պատմության մեջ հայտնի է «սիդերական միստերիա» հասկացությունը, ապա հայագետի համոզմամբ՝ հայ առասպելաբանության մեջ այդ միստերիայի գլխավոր պերսոնաժը Շիդարն է: Շիդարը զուգահեռվում է հայ հին վիպասքի Արտավազդի և «Սասնա ծռերի» Մհերի հետ[2]:

Ըստ Գրիգոր Խլաթեցու կազմած «Յայսմաւուրքի» (XV դար) վերապատմելով Շիդարի առասպելը, մատնացույց անելով առասպելի միջազգային տարածում ունենալու հանգամանքը և, հետևաբար, դժվար լուծելի տեսնելով, թե Շիդարի մասին առասպելը ո՞ր տարածքում է ստեղծվել՝ Միջագետքու՞մ, Իրանու՞մ, Բալկաններու՞մ, Կովկասու՞մ, Հայկական լեռնաշխարհու՞մ, թե՞ այլուր, թատերագետն այս ունիվերսալ մոդուս ունեցող առասպելում տեսնում է մարդ արարածի գիտակցության մեջ եղած ներհայեցողական և արտահայեցողական մտածողության հնագույն միասնականության դրսևորումը: Ըստ Խորենացու պատմած գողթան երգերի ու համապատասխան առասպելական հատվածների վերականգնելով «Արտաշես և Արտավազդ» հատվածի ֆաբուլան, գիտնականը ներկայացնում է վերջինիս էզոթերիկ շերտի իմաստը և միաժամանակ մեկնում է հավաքական առումով Շիդար կոչվող խորհրդանիշը, որն «ի վերջո հնարավոր չէ հանգեցնել ոչ չարի, ոչ բարու գաղափարին: Այս հետազոտությունից պարզ է դառնում, որ Նավասարդի տոնակատարությունը հայ իրականության մեջ անմիջական կապ ունի հայ հին դրամայի հետ»[3]:

Ինչպես նկատել է ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ Աելիտա Դոլուխանյանը «Հնագույն դրաման Հայաստանում» աշխատության (2010) մասին իր գրախոսականում, «Հ. Հովհաննիսյանը գրել է հայկական հնագույն դրամայի ծագման վերաբերյալ քննական հետազոտություն, որում ստուգվում են փաստերը, բաղդատվում գրավոր, բանավոր, ազգագրական տվյալները, հայ և օտարազգի մասնագետների կարծիքները: ... Թատերագետը հին դրամայի՝ աշ-

---

[2] Տե՛ս **Դոլուխանյան Ա.**, Հենրիկ Հովհաննիսյան, Հնագույն դրաման Հայաստանում, գրախոսություն, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 2011, № 3, էջ 287:

[3] Նույն տեղում:

խարհի վաղնջական դրամայի մեջ տեսնում է արևելյան հին գրականության մեջ սևեռամիտ դարձած մարդկային ոգու ազատագրման գաղափարը, որն առկա է և՛ Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկում, և՛ Շեքսպիրի «Համլետում». վերջին երկուսն էլ ուղիղ գծով կապվում են Հին Կտակարանի ամենափիլիսոփայական ու միշտ արդիական հատվածի՝ «Ժողովողի» հետ»[4]:

Հետազոտելով հայ միջնադարյան թատրոն երևույթը, Հ. Հովհաննիսյանը «Պատարագի» օրինակով պարզել է հայ եկեղեցական արարողության դրամատիկական բնույթը և ապացուցել, որ Բարսեղ Կեսարացու «Պատարագն» անտիկ ողբերգության մետամորֆոզն է՝ փոխակերպումը:

«Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում. պատմության և տեսության հարցեր» աշխատության մեջ (1978), ի տարբերություն իր նախորդների, ովքեր «միջնադարյան հայ թատրոնը դուրս են բերել հունական տրագեդիայից ու կոմեդիայից, գրախոսվող աշխատության հեղինակը պարզորոշ ցույց է տալիս, որ այդ թատրոնն ունի շատ ավելի խոր և բուն ազգային արմատներ, որոնք սերում են ժողովրդական բանարվեստի ակունքներից»[5]: Հեղինակը «լեզվական, բանահյուսական, գրական փաստերի քննության ճանապարհով բացահայտում է հայ միջնադարյան թատրոնի ուսումնասիրության պատմագեղագիտական հիմքերը, բանահյուսական ու կրոնաաշխարհայացքային ակունքները, վերականգնում նրա մոտավոր պատկերը, որոշում այդ թատրոնի գեղարվեստական առանձնահատկությունները, նրա տեղը միջնադարյան աշխարհայեցողության համակարգում: Հայկական վաղ և դասական միջնադարի թատրոնը դիտվում է թատրոնի համընդհանուր պատմության լայն շրջանակում»[6]:

Հ. Հովհաննիսյանը ճշտել է թատրոն և եկեղեցի հարաբերության հարցը, բացատրելով հայ եկեղեցու թատրոնամերժ դիրքը միջնադարում: Ըստ վաստակաշատ հայագետի, դա կապված է անտիկ թատրոնի վերասերման հետ, և մերժումն սկսվել է նախաքրիստոնեական շրջանից: Այստեղ նաև բարոյագաղափարական լուրջ հիմքեր կան:

Իսկ «Միջնադարյան բեմ. Թատրոն-եկեղեցի հարաբերությունը և հայ հոգևոր դրաման» աշխատությունում (2004) Հ. Հովհաննիսյանը ցույց է տվել լի-

---

[4] Նույն տեղում, էջ 288:

[5] **Ղանալանյան Ա.**, Հ.Վ. Հովհաննիսյան, 1980, Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, գրախոսություն, Պատմաբանասիրական հանդես, № 1, էջ 265:

[6] Նույն տեղում:

թուրգիական դրամայի ենթադրելի դրսևորումները՝ սկսած XII դարից (Ներսես Լամբրոնացի՝ «Համբարձման ներբողեան»), ապա Ծննդյան և Զատկական ցիկլերի դրամատիզմը:

Հայ թատրոնի պատմաբանն առաջին անգամ շարադրել է XIX դարի հայ թատրոնի պատմությունը, որտեղ, հենվելով Բաբկեն Հարությունյանի «XIX–XX դարերի հայ թատրոնի տարեգրություն» եռահատորի և Գառնիկ Ստեփանյանի «Ուրվագիծ արևմտահայ թատրոնի պատմության» եռահատորի վրա, առաջին անգամ ուսումնասիրել է XIX դարի արևելահայ թատրոնի պատմությունը ևս՝ արևելահայ ու արևմտահայ թատրոնները դիտելով որպես միասնության ձգտող զուգահեռ երևույթներ: Ակադեմիկոս Լևոն Հախվերդյանի դիպուկ գնահատմամբ՝ «Կարդում ենք արևմտահայ թատրոնի մասին և տեսնում ենք, որ նրա կողքին ներկա է արևելահայը, կարդում ենք արևելահայի մասին՝ զգում ենք արևմտահայի ներկայությունը»:

Իր ուսումնասիրության առանցքում, որի կենտրոնական դեմքն ու գլխավոր հերոսը Պետրոս Ադամյանն է, Հ. Հովհաննիսյանը դրել է դերասանական անհատներին (XIX դարի թատրոնը, Հ.Հովհաննիսյանի գնահատմամբ՝ դերասանական անհատների թատրոն է) և դիտել հայ թատրոնը ռուսական և եվրոպական թատրոնների պատմության համատեքստում: Նշենք, որ Հ. Հովհաննիսյանն է հեղինակել «Հայոց պատմություն» ակադեմիական քառահատորի՝ հայ թատրոնի պատմությանը վերաբերող բոլոր հոդվածները:

**Թատրոնի տեսության ասպարեզում** երիտասարդ հետազոտողի կարևոր ներդրումը դարձավ մեզանում բեմական խոսքի պոետիկայի համակարգման առաջին փորձը հանդիսացող «Բեմական խոսքի պոետիկան» մենագրությունը (1973), որտեղ արծարծվում են բեմական խոսքին ու դերասանի արվեստին վերաբերող տեսական-գեղագիտական հրատապ խնդիրները: Աշխատության մեջ հեղինակը սկզբունքային տարբերություն է դնում տեքստի և այդ տեքստի կենդանի վերարտադրության միջև՝ դրանք դիտարկելով որպես տարբեր գեղարվեստական համակարգեր: Թատրոնի տեսաբանի կարծիքով՝ դերասանի խոսքը, ունենալով գրական հող, ինքն այլևս գրականություն չէ, այլ կենդանի դրություն: Աշխատության մասին ակադեմիկոս Ռուբեն Զարյանը «Գրական թերթում» արձանագրեց, որ սրանով «մեզանում սկիզբ է դրվում բեմական խոսքի գիտությանը»[7]:

[7] **Զարյան Ռ.** 1974, Բեմական խոսքի արվեստը, «Գրական թերթ», 1 փետրվարի:

«Դերասանի արվեստի բնույթը» աշխատությանը (2002), որը մյուս հանգրվանն էր, հաջորդեց Կ. Ստանիսլավսկու սիստեմի քննական դիտումը (2012), որտեղ հեղինակը սահման է դրել կիրառական հոգեբանության և խաղի գեղագիտության միջև:

Շարունակելով իր տեսական պրպտումները, «Սուրեն Քոչարյանի գրական բեմը» էսսեում (2016) Հ. Հովհաննիսյանը քննության է առել գրական բեմի նշանավոր դերասան Սուրեն Քոչարյանի արվեստը՝ դերասանին ներկայացնելով գրականագետ արտիստի առանձնահատուկ նկարագրով, որպես «մի դերասանի թատրոնը» կատարելության հասցնող արվեստագետի: Մենագրության մեջ հեղինակը նորովի է քննել բեմական արվեստի և գրական նյութի հարաբերությունը՝ այն, ինչը տարբեր հայեցակետերով դիտվել է հեղինակի նախորդ երկու՝ «Դերասանի արվեստի բնույթը» և «Ստանիսլավսկու սիստեմը և խաղի պարադոքսը» աշխատություններում: Զարգացնելով նախորդ հարցադրումները, Հ. Հովհաննիսյանը բացահայտել է օտարման ու վերապրումի՝ դրությունը կրողի և ներկայացնողի հարաբերությունը գրական բեմում, որտեղ բացառվում է այսպես կոչված հրապարակային մենակությունը: Խնդիրը դիտված է գրական էստրադայի վարպետ Սուրեն Քոչարյանի արվեստի հիման վրա: Տեսական թատերագիտության այս հարցը ուսումնասիրված չէր և այս աշխատության մեջ քննվեց առաջին անգամ՝ լրացնելով Հ. Հովհաննիսյանի նախորդ տեսական զննումներն ու եզրակացությունները:

Այսօր էլ բազմավաստակ գիտնականը զբաղված է դրամայի տեսության խնդիրներով և նրա նպատակն է դրամայի տեսությունը առանձնացնել գրականության տեսությունից, դիտել թատերագիտական տեսակետով, այսինքն՝ նախասկիզբը համարել խաղը: Անդրադառնալով հայ ժողովրդական խաղերին և այդ հիմքի վրա մշակելով հարցը՝ գիտնականն իր առջև նպատակ է դրել գրելու դրամայի թատերագիտական տեսությունը, գրականության տեսությունից տարբեր, պարզելու դրամայի գոյահիմքը՝ սուբստանցը՝ բոլոր անցնողական (ռելյատիվ) խնդիրներից դուրս: Այդ ուղղությամբ առաջին հաջող քայլն արված է. խոսքը «Դրամայի բնազանցական զուգահեռը» վերնագրով հոդվածի մասին է, որտեղ համեմատական է ընտրված շախմատային խաղը:

**Թատերական քննադատության** ասպարեզում Հ. Հովհաննիսյանը հիսուն տարվա ընթացքում հանդես է եկել 48 հրապարակումներով, որոնցից յուրաքանչյուրում ներկայացրել է տվյալ ներկայացման հետ կապված որևէ՝ հաստատական կամ մերժողական, դրույթ: Եվ ինչպես խոստովանում է գիտ-

նականը՝ քննադատությունն իր համար եղել է ոչ հիմնական զբաղմունք. «Հիմնականը եղել ու մնում է գիտական ուսումնասիրությունը»:

Գիտահետազոտական բեղմնավոր աշխատանքին զուգահեռ, տարիներ շարունակ Հ. Հովհաննիսյանը զբաղվել է թարգմանական ու բանաստեղծական գործունեությամբ, որի արդյունքները հրատարակվել են առանձին ժողովածուներով՝ «Ալեքսանդր Պուշկին. (թարգմանություններ և առաջաբան)» (Երևան, 1999 ) և «Անդարձություն» (2014), որտեղ տեղ են գտել թարգմանություններ. Տյուտչև, Նադսոն, Բալմոնտ, Սևերյանին: «Սկեպսիս» խորագրով (2019) ժողովածուն ամփոփում է գիտնականի քառյակները:

Իսկ վերջերս Հ. Հովհաննիսյանը հեղինակել է տեքստ՝ գրված Հայաստանի Հանրապետության օրհներգի համար, Արամ Խաչատրյանի երաժշտությանը համապատասխանեցված, որն առաջին անգամ հրապարակվեց «Արվեստագիտական հանդեսի» 2021թ. 1-ին համարում՝ գիտնականի հետ ծավալուն հարցազրույցի ընթացքում[8] և լավագույնս բավարարում է պետական օրհներգերին ներկայացվող պահանջները՝ լավատեսական ու կենսահաստատ բովանդակություն և ոչ թե մահվան գաղափարի անվերջ ընդգծում:

Հ. Հովհաննիսյանի գիտական ու գիտակազմակերպական բեղմնավոր աշխատանքը հաջողությամբ զուգակցվում է **մանկավարժական** բազմարդյուն գործունեության հետ: Նա 1968-ից ընդհատումներով, հիսուն տարի դասավանդում է Երևանի գեղարվեստաթատերական ինստիտուտում՝ վարելով «Հայ թատրոնի պատմություն», «Բեմական խոսքի արվեստ», «Արևմտաեվրոպական թատրոնի պատմություն», «Դրամայի տեսություն», «Մասնագիտության ներածություն», «Թատերական քննադատություն», «Արվեստի փիլիսոփայություն» դասընթացները, ղեկավարելով ասպիրանտների և մագիստրանտների գիտական աշխատանքները և կազմելով հայ թատրոնի պատմության ծրագիրը (2015), ինչպես նաև Երևանի պետական համալսարանում (1976–1979) և Խ. Աբովյանի անվան հայկական պետական մանկավարժական ինստիտուտում (1986–1991): Եվ պատահական չէ, որ իր՝ առայժմ, վերջին աշխատությունը՝ «Դերասանի ինքնաճանաչումը», որտեղ քննության է առել դերասանի արվեստի բնույթն իր ուսումնառության շրջանի և հետագայի կենդանի օրինակների ու զրույցների հիման վրա՝ նկատի առնելով Վարդան Աճեմյանի ու Արմեն Գուլակյանի ստեղծագործական սկզբունքներն ու աշխատանքի եղանակները՝ հիմնված Կ.Ստանիսլավսկու ուսմունքի ստեղծագործա-

[8] 60 տարի ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտում. Հենրիկ Հովհաննիսյան, «Արվեստագիտական հանդես», 2021, № 1, էջ 239:

կան կիրառման վրա, նվիրել է Երևանի թատրոնի և կինոյի պետական ինստիտուտին:

Ծանրակշիռ է Հ. Հովհաննիսյանի ներդրումը երիտասարդ կադրերի պատրաստման գործում: Նրա գիտական ղեկավարությամբ պաշտպանվել է թեկնածուական տասնհինգ ատենախոսություն: Տարիներ շարունակ նա «Թատերական արվեստ, կինոարվեստ, հեռուստատեսություն» մասնագիտությամբ թեկնածուական որակավորման քննական հանձնաժողովի նախագահն է:

Հ. Հովհաննիսյանի գիտաստեղծագործական դիմանկարն ուրվագծելիս անհրաժեշտ է անդրադառնալ նրա գիտալուսավորչական գործունեությանը ևս, որը սերտորեն կապված է հեռուստատեսության հետ: Հ. Հովհաննիսյանը 1990–1991 թթ. եղել է ՀՀ հեռուսատեսության և ռադիոյի պետական կոմիտեի նախագահը, իսկ 2001-ին ՀՀ նախագահի հրամանով նշանակվել Հանրային հեռուստառադիոընկերության խորհրդի անդամ: Հեռուստատեսությամբ մոտ երեսուն տարի շարունակ նա վարել է տարբեր հաղորդաշարեր՝ «Մեր լեզուն մեր հայրենիքն է», «Հոգևոր հայրենիք», «Արվեստն արվեստի համար», «Արվեստը և իրականությունը»: Վերջին շրջանում նա հեռուստադիտողին է ներկայանում «Արվեստագիտության լսարան» հաղորդաշարով:

Հ. Հովհաննիսյանի գիտական ու գիտամանկավարժական արդյունաշատ աշխատանքը հաջողությամբ զուգակցվում է հասարակական ակտիվ գործունեության հետ: 2009–2018 թթ. Հ. Հովհաննիսյանը եղել է ՀՀ նորաստեղծ Հանրային խորհրդի անդամ: Նա եղել է Հայկական Սովետական Հանրագիտարանի գիտաճյուղային խորհրդի անդամ (1973-ից), Հայկական համառոտ հանրագիտարանի գիտական խորհրդատու՝ թատրոնի գծով (1990-ից), Երևանի Ե. Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարանի գիտական խորհրդի անդամ (1992-ից), Երևանի թատրոնի և կինոյի պետական ինստիտուտի գիտական խորհրդի և կառավարման խորհրդի անդամ, ՀՀ ԳԱԱ «Պատմաբանասիրական հանդեսի» և ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտի «Արվեստագիտական հանդեսի» խմբագրական խորհուրդների անդամ:

Գիտական և գիտամանկավարժական ծանրակշիռ վաստակի համար Հ. Հովհաննիսյանն արժանացել է ՀՀ գիտության վաստակավոր գործչի պատվավոր կոչման (2003), պարգևատրվել ՀՍՍՀ ԳԱ Գովեստագրով (1979), ՀՀ մշակույթի նախարարության «Ոսկե մեդալով» (2008), «Հայրենիքին մատուցած ծառայությունների համար» առաջին աստիճանի մեդալով (2011) և Մայր Աթոռ Ս.Էջմիածնի «Ս.Սահակ – Ս.Մեսրոպ» շքանշանով (2016): Ծննդյան հո-

բեյյանի կապակցությամբ Հ. Հովհաննիսյանն օրերս պարգևատրվեց Սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցի շքանշանով:

Այսօր էլ հայ թատերագիտության պատրիարք Հենրիկ Հովհաննիսյանը շարունակում է իր գիտաստեղծագործական, գիտամանկավարժական, գիտալուսավորչական ու հասարակական բեղմնավոր գործունեությունը՝ հանուն հայ արվեստագիտության և հայագիտության առաջընթացի:

**ԱՆՆԱ ԱՍԱՏՐՅԱՆ**

*ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտի տնօրենի ժամանակավոր պաշտոնակատար, արվեստագիտության դոկտոր, պրոֆեսոր, ՀՀ արվեստի վաստակավոր գործիչ*

annaasatryan2013@gmail.com

# ПЛОДОТВОРНЫЙ НАУЧНЫЙ И ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНОГО ИСКУССТВОВЕДА

## (К 65-летию со дня рождения Арарата Агасяна)



Исполнилось 65 лет со дня рождения научного руководителя Института искусств НАН РА, члена-корреспондента НАН РА, Заслуженного деятеля искусств РА, лауреата Государственной премии РА, доктора искусствоведения, профессора Арарата Владимировича Агасяна.

А. Агасян родился 11-го августа 1956 года в городе Сисиан Арм. ССР, в семье управляющего Армянской конторой Государственного банка СССР, первого заместителя председателя Государственного агропромышленного комитета Арм. ССР, Министра Арм. ССР, Заслуженного экономиста Арм. ССР, кандидата экономических наук Владимира Агасяна и педагога, учителя английского языка Маргариты Асоян. В 1960-м году А. Агасян вместе с родителями переехал в Ереван, в 1973-м окончил ереванскую среднюю школу № 122 и поступил в Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. В 1978-м году, окончив искусствоведческое отделение исторического факультета университета и получив квалификацию «Историка искусства», А. Агасян вернулся на родину и 1-го августа поступил на работу в Отдел изобразительного искусства Института искусств АН Арм. ССР на должность младшего научного сотрудника. Именно в этом научном центре молодому искусствоведу предстояло реализовать весь свой научный, творческий и организаторский потенциал.

В 1989-м году А. Агасян под научным руководством члена-корреспондента АН СССР Дмитрия Сарабьянова защитил диссертацию «Формирование творческого метода Мартироса Сарьяна» и получил ученую степень кандидата искусствоведения, а в 2007-м году, защитив в Ереване док-

торскую диссертацию на тему «Пути развития армянского изобразительного искусства в XIX-XX веках», получил ученую степень доктора искусствоведения. В ноябре того же года А. Агасяну было присвоено ученое звание профессора по специальности «Искусствоведение». В 2005-м году А. Агасян стал ведущим научным сотрудником Института искусств НАН РА, а в 2010-м, 2015-м, 2016-м и 2021-м – главным научным сотрудником. В 2009-м году А. Агасян был избран членом-корреспондентом Петровской академии наук и искусств Санкт-Петербурга. Он является членом президиума Академии проблем гуманизма (2007), членом-корреспондентом Международной академии философии (2011). В декабре 2014-го А. Агасян был избран членом-корреспондентом НАН РА.

Сегодня профессор А. Агасян – ведущий специалист в области истории армянского изобразительного искусства нового и новейшего времени. Основная сфера интересов ученого – история армянского изобразительного искусства и художественной мысли XIX–XX веков. Он – автор написанных на высоком научном уровне и содержащих богатый фактический материал 18-ти книг и монографий, 180-ти научных и научно-популярных статей, вошедших в сборники научных трудов, в энциклопедии по изобразительному искусству, а также опубликованных в периодических изданиях, выходящих в свет в Армении, России, Грузии, США, ФРГ, Венгрии, Ливане, Польше. Выступал с докладами на многочисленных международных, всесоюзных и республиканских научных симпозиумах и конференциях.

А. Агасян первым изучил и изложил на армянском языке целостную историю армянского изобразительного искусства нового и новейшего периодов. Итогом многолетних трудов и изысканий искусствоведа стало содержащее обширный художественный, историко-культурный и фактографический материал фундаментальное исследование «Пути развития армянского изобразительного искусства в XIX–XX веках», где впервые обстоятельно освещается исторический путь развития армянского изобразительного искусства начиная с периода вхождения Восточной Армении в состав России (1801–1828 гг.) до наших дней. А. Агасян – автор главы, посвященной изобразительному искусству постсоветской Армении в монографии Нонны Степанян «Искусство Армении» (Москва, 2007). Вклад

ученого в создание фундаментального коллективного труда «История армянского искусства» был оценен по заслугам: в 2009-м он был удостоен Государственной премии РА в области изобразительного искусства[1]. Перу плодовитого ученого-искусствоведа принадлежат разделы, освещающие армянское изобразительное искусство нового и новейшего периодов в третьем и четвертом томах четырехтомника «История Армении».

А. Агасян – один из первых исследователей истории западноармянского изобразительного искусства XIX века. Он не только впервые ввел в научный оборот забытые имена и произведения, но и всесторонне изучил творчество основателя армянской и турецкой скульптуры Ерванда Воскана и талантливого константинопольского поэта и живописца Интры (Тирана Чракяна).

Значительны заслуги А. Агасяна в изучении изобразительного искусства армянской диаспоры. В совместно подготовленной Министерством Диаспоры РА и Институтом искусств НАН РА серии книг «Очерки по истории изобразительного искусства армянской диаспоры» первой вышла в свет монография А. Агасяна «Немеркнущая лампада Каджаза», посвященная самобытному армяно-американскому живописцу Каджазуни Кечечяну. А. Агасян первым в отечественном искусствоведении представил искусство художника Левона Тутунджяна и изучил творчество художницы Арминии Карбонель-Бабаян[2].

10-го марта 2010-го года исполнилось 150 лет со дня рождения замечательного армянского художника Вардгеса Суренянца. В ряду юбилейных торжеств по инициативе и усилиями А. Агасяна 16-го ноября 2010 года в зале заседаний Президиума НАН РА Институт искусств НАН РА созвал юбилейную научную сессию «Вардгес Суренянц – 150», завершившуюся докладом А. Агасяна «Об одном неизвестном полотне Вардгеса Суренянца». Следующими в ряду торжеств стали открытие 26-го ноября в Национальной галерее Армении выставки, посвященной В. Суренянцу, и

---

[1] Им написаны пространные главы, посвященные истории армянского изобразительного искусства XIX–XX веков.

[2] 1-го марта 2009-го года в Институте искусства НАН РА вновь был открыт Отдел искусства армянской диааспоры: с 1-го февраля 2016 года отдел возглавляет Арарат Агасян.

выход в свет альбома произведений художника с предисловием А. Агасяна (на армянском и английском языках)[3].

В 2017-м году отмечался 200-летний юбилей великого армянского мариниста Ованнеса Айвазовского. По инициативе и при активном участии А. Агасяна 3-го ноября 2017 года в зале заседаний Президиума НАН РА Институт искусств созвал научную сессию «Ованнес Айвазовский – 200». А. Агасян выступил с докладом «Итальянский ученик Ованнеса Айвазовского: Габриело Бартоломео Касесси», отметив, что влияние знаменитого мастера испытали в своем творчестве не только армянские и русские, но и некоторые из западноевропейских художников[4].

Весом вклад А. Агасяна в сарьяноведение[5] и кочароведение[6], в исследование армянского изобразительного искусства и художественной жизни советского и постсоветского периодов. В своей научной деятельности А.

[3] Несколько ранее, 1-го августа 2009 года, на улице Сафарян (ныне – улица Царицы Кетеван) Ахалциха, на стене особняка, где прошли детские годы В. Суренянца, состоялось открытие памятной доски прославленному художнику (скульптор – Левон Григорян) с первой в истории Ахалциха надписью на армянском языке. На последовавшем за этим торжественном вечере, организованном в переполненном зале Ахалцихского театра, с обстоятельным докладом о жизни и творчестве Суренянца выступил Арарат Агасян.

[4] Решением Ученого совета Института искусств к юбилейной сессии было приурочено издание трехъязычной (армянский, русский, английский) монографии А. Агасяна «Зачарованный морем: Ованнес Айвазовский».

[5] В 1992-м вышла в свет монография А. Агасяна «Мартирос Сарьян. Раннее творчество», вызвавшая большой интерес как в Армении, так и за ее пределами. Уверенное вхождение молодого исследователя в сарьяноведение было отнюдь не случайно: 24-летний А. Агасян являлся одним из соавторов вышедшей в свет в 1980-м году «Летописи жизни и творчества Мартироса Сарьяна». В 2012-м году решением Ученого совета Института искусств НАН РА в рамках государственного заказа издательский дом «Воскан Ереванци» опубликовал монографию А. Агасяна «Символизм и творчество Мартироса Сарьяна», посвященную раннему, символистскому периоду творчества одного из крупнейших армянских художников XX века. Благодаря скрупулезному и всестороннему анализу основных произведений раннего Сарьяна выявлены наиболее характерные формально-стилистические и идейно-образные особенности его искусства.

[6] Искусство одного из крупнейших армянских мастеров XX века – выдающегося скульптора, живописца и графика Ерванда Кочара – издавна находится в центре научных интересов А. Агасяна. Он является автором двух монографий, многочисленных статей и выступлений, посвященных Кочару. Первая из монографий вышла в свет в 1999-м году, а вторая («В пространстве Ерванда Кочара») решением Ученого совета Института искусств НАН РА была издана на армянском и русском языках в 2013-м году.

Агасян неизменно проявляет живой интерес к творчеству современных художников и скульпторов[7]. Важным направлением научных исследований А. Агасяна являются связи и параллели армянского изобразительного искусства с искусством соседних стран, а также России и Европы. Особенно примечательны в этом смысле научные публикации и выступления А. Агасяна об армяно-русских, армяно-итальянских и армяно-французских художественных связях[8].

Монография А. Агасяна «Потери армянского изобразительного и прикладного искусства на территории Османской империи (от гамидовских погромов до наших дней)» (2018) в форме исторического очерка повествует о потерях армянского изобразительного и прикладного искусства на территории Османской империи в означенный период[9].

В 2019-м году, в рамках празднования 150-летнего юбилея Комитаса, вышел в свет трехъязычный (армянский, русский, английский) альбом А. Агасяна «Комитас глазами армянских художников и скульпторов».

Об исследованиях А. Агасяна напечатано свыше 80-ти рецензий как в Армении, так и за ее пределами: в России, США, Канаде, Ливане, Иране. Он является редактором более чем 70-ти научных исследований, монографий и сборников по искусству.

Наряду с научной деятельностью в области искусствоведения следует

---

[7] А. Агасян как ученый-искусствовед начинал именно с исследования деятельности современных художников. В 1979 году на страницах журнала «Советакан арвест» была опубликована статья «Искусство Рубена Шахвердяна». За ней последовали статьи о Рубене Адаляне и Левоне Токмаджяне. Итогом этих исследований стал двуязычный (армянский и русский) альбом «Молодые художники Армении».

[8] В 2015-м году решением Научно-издательского совета НАН РА и Ученого совета Института искусств издательство «Гитутюн» НАН РА выпустило в свет книгу А. Агасяна и автора этих строк, озаглавленную «Из истории армяно-русских художественных связей: Санкт-Петербург (XIX – начало XX века)». В историческом очерке «Армянские художники, получившие образование в Санкт-Петербурге» А. Агасян обрисовал творческие портреты армянских художников, учившихся в Императорской Академии художеств и других учебных заведениях России. В научный оборот был введен ряд забытых или полузабытых имен и неизвестных произведений, нововыявленных свидетельств и фактов.

[9] Автор приводит многочисленные примеры хранившихся в армянских монастырях и церквах, украшенных миниатюрами, средневековых рукописей, а также фресок, икон, скульптур и хачкаров, образцов декоративного и прикладного искусства, подвергшихся уничтожению или присвоенных турками, что является свидетельством культурного геноцида.

отметить и вклад А. Агасяна в армянскую поэзию, в искусство поэтического перевода[10].

А. Агасян – умелый организатор науки[11]. В процессе административной работы проявились его бесспорные качества как организатора науки. В 2003-м году он был избран, а в 2008-м, 2013-м и 2019-м – переизбран на должность директора Института искусств НАН РА. В сентябре 2021-го года А. Агасян избран научным руководителем Института искусств.

Исследовательская и научно-организаторская деятельность искусствоведа с успехом сочетается с активной педагогической[12] и общественной[13]

---

[10] В 2013-м году ученый вынес на суд общественности сборник «Из сокровищницы русской поэзии», куда включил лучшие образцы русской поэзии XIX–XX веков на языке оригинала и в собственном переводе. Сборник вызвал интерес у читателей и удостоился положительных отзывов.

[11] Вскоре после поступления на работу в 1978-м году в Институт искусств АН Арм. ССР проявились организаторские способности молодого искусствоведа. В 1980-м году он был избран председателем Ученого совета молодых научных сотрудников, а в 1981-м вошел в состав Ученого совета Института. 1-го июня 1991 года А. Агасян был назначен ученым секретарем Института искусств и секретарем Ученого совета. В августе 1995-го года в Институте искусств был создан единственный в республике Специализированный совет 016 по присуждению ученых степеней в области искусствоведения. А. Агасян стал первым ученым секретарем, а с 2009-го года является заместителем председателя данного Совета.

[12] Профессор долгие годы преподавал в Ереванском государственном университете и Ереванской государственной художественной академии, передавая свой богатый опыт и обширные знания будущим искусствоведам. В этих вузах, а также в Армянском государственном педагогическом университете имени Х. Абовяна неоднократно возглавлял приемные комиссии и комиссии по защите выпускных квалификационных работ по искусствоведению.

[13] А. Агасян входил в состав следующих комиссий: «Присуждение премий Президента Республики Армения» (2006–2009) в сфере искусства, «Присуждение государственных премий РА в области литературы и искусства» в номинации «Искусство» (2009), «Присуждение государственных премий РА в области гуманитарных и общественных наук» (2011–2015). А. Агасян – член Научно-издательского совета НАН РА, член бюро Отделения арменоведческих и общественных наук НАН РА. Он входит в состав национального экспертного бюро НАН РА, ученых советов Национальной галереи Армении, Ереванской государственной художественной академии, Музея русского искусства (коллекция профессора Арама Абрамяна), Музея-Института Комитаса, музеев Мартироса Сарьяна и Ерванда Кочара, а также Научно-издательского совета «Армянской энциклопедии» НАН РА, редакционных коллегий «Вестника общественных наук», «Вестника арменоведения» и «В мире науки» НАН РА, «Искусствоведческого журнала» Института искусств НАН РА, сборника научных статей «Лрату»

работой.

В настоящее время ученый работает над созданием учебного пособия «История искусства. Изобразительное искусство» для учащихся художественных школ и училищ. В 2020 году вышла в свет первая книга, охватывающая историю изобразительного искусства от первобытного периода до эпохи европейского Возрождения.

Значителен вклад А. Агасяна в подготовку молодых специалистов. Под его научным руководством было защищено четырнадцать кандидатских диссертаций. С 2008-го года он является председателем квалификационной комиссии по кандидатским диссертациям по специальности «Изобразительное искусство, декоративное и прикладное искусство, дизайн».

За весомые заслуги в научной и научно-организаторской деятельности А. Агасян удостоен почетного звания Заслуженного деятеля искусств РА (2008), награжден Почетной грамотой (2005) и Грамотой за заслуги (2016) НАН РА, «Золотой памятной медалью» Министерства образования и науки РА (2008) и «Золотой медалью» Министерства культуры РА (2008).

В заключение хочется сердечно поздравить нашего славного юбиляра, пожелать ему крепкого здоровья, долгих лет жизни и новых научных и творческих свершений.

**АННА АСАТРЯН**

*И.о. Директора Института искусств НАН РА,*
*доктор искусствоведения, профессор,*
*Заслуженный деятель искусств РА*
annaasatryan2013@gmail.com

Института «Месроп Маштоц» Степанакерта (Республика Арцах). С 1996 года он является членом Союза художников Армении.

## ԱՐԱՄ ՎԱՂԱՐՇԱԿԻ ՔՈՍՅԱՆԻ
### ԾՆՆԴՅԱՆ 65-ԱՄՅԱԿԻ ԱՌԹԻՎ



2021 թ. մայիսի 18-ին լրացավ հայտնի արևելագետ, պ.գ.դ., պրոֆեսոր Արամ Քոսյանի ծննդյան 65-ամյակը: Արևելագիտության կարկառուն ներկայացուցիչն ու շնորհալի գիտնականը ծնվել է 1956 թ. մայիսի 18-ին, Երևանում, անվանի բանասեր Վաղարշակ Քոսյանի ընտանիքում: 1977 թ. ավարտել է Խ. Աբովյանի անվան Հայկական պետական մանկավարժական ինստիտուտի պատմաաշխարհագրական ֆակուլտետի պատմության և հասարակագիտության բաժինը: Արամ Քոսյանի, որպես գիտնականի, կայացման ճանապարհին կարևորագույն նշանակություն է ունեցել 1981–1982 թթ. նրա ուսանելը ԽՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի Սլավոնագիտության և բալկանագիտության ինստիտուտում (գիտական ղեկավար՝ բ.գ.դ., պրոֆեսոր Վյաչեսլավ Իվանով): Այնուհետև նա աշխատանքի է անցել Հայաստանի Գիտությունների ակադեմիայի Արևելագիտության ինստիտուտում, որտեղ աշխատում է սկսած 1978 թ.-ից: Ինստիտուտի առաջին տնօրեն, ակադեմիկոս Գագիկ Սարգսյանի նախաձեռնությամբ ստեղծված Սեպագիր քաղաքակրթությունների բաժնում Արամ Քոսյանը ստանձնում է Հայաստանում խեթագիտության զարգացման և այդ ուղղությամբ նոր մասնագետների պատրաստման պատասխանատու և կարևոր գործը:

1994–1995 թթ. Արամ Քոսյանը “W.Fulbright Foundation” դրամաշնորհի շրջանակներում հետազոտություններ է անցկացրել Քլիվլենդի պետական համալսարանում (ԱՄՆ), իսկ 2000–2002 թթ.՝ Գերմանիայի Վյուրցբուրգի համալսարանի Արևելյան բանասիրության ինստիտուտում “Alexander von Humboldt Stiftung”-ի ծրագրով:

Գիտական հետաքրքրություններից զատ՝ Արամ Քոսյանը, ունենալով ղեկավարման և կազմակերպման ձիրք և ունակություններ, զբաղեցրել է մի շարք պատասխանատու պաշտոններ՝ 1995–2001 թթ.՝ Արևելագիտության ինստիտուտի փոխտնօրեն, 2002–2007 թթ. եղել է ՀՀ կրթության և գիտության նախարարության Գիտության և հետբուհական կրթության վարչության պետ, այնուհետև՝ Խ. Աբովյանի անվան Հայկական պետական մանկավար-

ժական համալսարանի Գիտական կենտրոնի տնօրեն: 2011 թվականից նա գլխավորում է ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի Հին Արևելքի բաժնի աշխատանքները:

1987 թ. Արամ Քոսյանը ստացել է պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճան (ատենախոսության թեմա՝ «Մ.թ.ա. XII–VIII դդ. Փոքր Ասիայի և հարակից շրջանների լուվիական պետությունները»), իսկ 1997 թ.՝ պատմական գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճան (դոկտորական ատենախոսության թեման՝ «Մ.թ.ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը»), այնուհետև՝ Խ. Աբովյանի անվան Հայկական պետական մանկավարժական համալսարանի Համաշխարհային պատմության և նրա դասավանդման մեթոդիկայի ամբիոնի պրոֆեսորի կոչում:

Արամ Քոսյանի անվան հետ է կապված Հայաստանում արևելագիտության կարևորագույն ուղղություններից մեկի՝ խեթագիտության զարգացումը: Անվանի գիտնականի համար զուտ խեթագիտական հարցերից բացի, առաջնային են այն հարցերը, որոնք նպաստում են Հայկական լեռնաշխարհի և հայ ժողովրդի պատմության խնդիրների քննարկմանը՝ խեթական սկզբնաղբյուրների, խեթագիտության ընձեռած հնարավորությունների հիման վրա:

Խոսելով խեթագիտության ներկա փուլի մասին՝ անհնար է պատկերացնել հայկական խեթագիտության զարգացումն առանց ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի Հին Արևելքի բաժնի գործնեության, որտեղ իր կարևոր դերակատարումն ունի բաժնի վարիչ Ա. Քոսյանը: Նրա աշխատանքներն աչքի են ընկնում Հայկական լեռնաշխարհի քաղաքական միավորներին վերաբերող սեպագիր աղբյուրների համակողմանի վերլուծությամբ[1]:

---

[1] *Օրինակ*՝ К изучению склонения в иероглифическом лувийском, ДВ, 1988, 5, с. 181–186: *Էթնիկական տեղաշարժերը Փոքր Ասիայում և Հայկական լեռնաշխարհում մ.թ.ա. XII դարում, ՊԲՀ, 1991, 1, էջ 65–78: Лувийские царства Малой Азии и прилегающих областей в XII–VIII вв. до н.э., Ереван, 1994: Իսուվան (Ծոփքը) մ.թ.ա. XIII–XII դարերում, ՊԲՀ, 1997, 1, էջ 177–192: Խեթական տերությունը և Ախխիյավան (Տրոյական պատերազմը), Երևան, 1997: Հին Առաջավոր Ասիայի և Էգեյան ծովի ավազանի պատմության պարբերացման շուրջ, ՄՄԱԵԺ, 1998, XVII, էջ 124–140: Տուն Թորգոմայ, Երևան, 1998: Իսուվան և Գորդիոնը մ.թ.ա. XII–X դարերում, ՊԲՀ, 1998, 3, էջ 117–124: Մ.թ.ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Երևան, 1999: Ասորեստանը և Հայկական լեռնաշխարհի երկրները մ.թ.ա. XIII դարի երկրորդ կեսին, ՊԲՀ, 1999, 2–3, էջ 222–231: Խեթական պետությունը և Հայկական լեռնաշխարհի երկրները մ.թ.ա. XV դարում, ՊԲՀ, 2000, 3, էջ 161–174: Նոր նյութեր Խեթական տերության և Հայկական լեռնաշխարհի երկրների փոխհարաբերությունների մասին, ՄՄԱԵԺ, 2001, XX, էջ 233–245: Անի-Կամա-*

Դրանք առանձնանում են նաև նորահայտ սկզբնաղբյուրների օգտագործմամբ, Հայկական լեռնաշխարհի երկրների հետ Խաթթիի հարաբերությունների նորովի մեկնաբանություններով: Հատկապես կարևոր է ընդգծել նաև նրա՝ 2004 թ. լույս ընծայած «Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները

---

*խը խեթական դարաշրջանում, ՊԲՀ, 2002, 3, էջ 225–241: Նոր տեղանուններ խեթական սեպագիր տեքստերում, ՄՄԱԵԺ, 2003, XXII, էջ 252–264: Խեթական KUB XXVI 62 սեպագիր տեքստը և Վերին Եփրատի ավազանի պատմական աշխարհագրության խնդիրները, ՄՄԱԵԺ, 2004, XXIII, էջ 472–484: Մուրսիլիս II-ի հայասական արշավանքները, ՊԲՀ, 2004, 2, էջ, 197–204: Հայասայի աստվածները, ՄՄԱԵԺ, 2005, XXIV, էջ 444–457: Հայասան և Ազզին, Շնորհ ի վերուստ. առասպել, ծես և պատմություն, 2008, էջ 263–291:* Arnuwandas I in the East, AJNES, 2006, I, pp. 72–97. On the Ethnic Background of Isuwa, AJNES, 2009, IV/2, pp. 85–97. Towards the Hittite Eastern Periphery, AJNES, 2011, VI/2, pp. 87–94. *Վանից մինչև Եփրատ (հայոց պետականության ակունքներում), Հայկազունիներ. առասպել և պատմություն, 2012, էջ 24–27: Առաջավոր Ասիայի շրջակա միջավայրը և Հայկական լեռնաշխարհը (վաղ և միջին բրոնզեդար), Հին Արևելք, 1 (6), 2014, էջ 144–165: Հայոց վաղ պետականության պատմության մի խնդրի շուրջ, Բանբեր հայագիտության, հայագիտական միջազգային հանդես, Երևան, 2014, 1(4), էջ 5–25:* To the East of Hatti. - In: Essays in Honour of Veli Sevin. A Life Immensed in Archaeology (ed.A.Özfirat), Istanbul, 2014, p. 277–282. Rulers of Hayasa. Hukkana, When the Gods Leave People (The climatological hypothesis of the collapse of the Urartian state), in: Kosyan Aram, Grekyan Yervand, Bobokhyan Arsen (eds.), The Black & the White. Studies on History, Archaeology, Mythology and Philology in Honor of Armen Petrosyan in Occasion of His 65th Birthday, AJNES Vol. VIII, Issues 1–2, 2013 [2014], Yerevan, pp. 128–134. Les Aryens au Pahhuwa, "Societas Anatolica. Bulletin", N. 3, 2015, pp. 53–63. Between Euphrates and Lake Van (on the Location of Hayasa and Azzi), Cambridge, "International Symposium", vol. I, 2015, pp. 271–276. *Հայասայի արքաները, Երևան, Բանբեր Հայագիտության, N 1(10), 2016, էջ 95–124:* A Note on Hittite Toponymy: the Case of Pittiyariga, Oxford, "Papers dedicated to the 65th birthday of Gregory Areshyan", pp. 251–254. *Հայկական լեռնաշխարհը մ.թ.ա. XV դարի խեթական սեպագրական աղբյուրներում (աղբյուրների տեսություն), ՄՄԱԵԺ, N XXXI, Երևան, 2018, էջ 11–18:* The plain of Erznka in the II–I millenniums BC, "Fundamental Armenology", Yerevan, N I, 2018, pp. 49–68. *Եփրատյան կոնտակտային գոտու հյուսիսային դարպասը. Երզնկայի դաշտը, Երևան, Պատմամշակութային ժառանգություն, N IV, 2018, էջ 214–235:* First Haykides and the «House of Torgom» (an overview of tradition and new prospects), Yerevan, "Fundamental Armenology", N 2(10), 2019, pp. 46–62. Upper Euphrates Political Geography Reconsidered, Oxford, "Over the Mountains and and Far Away. Studies in Near Eastern History and Archaeology Presented to Mirjo Salvini on the Occasion of his 80th Birthday", Oxford, Archaeopress Archaeology, 2019, pp. 312–316. Евфратская контактная зона во II тысячелетии до н.э. (на примере Исувы), *ՄՄԱԵԺ, N XXXIII(1), Երևան, 2020, с. 95–110. Բնակլիմայական իրավիճակը Հայկական լեռնաշխարհում վաղ հոլոցենում, ՄՄԱԵԺ, N XXXIII(2), Երևան, 2020, էջ 56–73:* Ecology and civilization of the Armenian highland, Yerevan, "Fundamental Armenology", N 1, 2020, pp. 23–38 *և այլն:*

(ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների)» մենագրությունը[2]: Հանդիսանալով հայտնի արևելագետներ Վ. Իվանովի, Ի. Դյակոնովի աշակերտը՝ նա իր փորձն ու գիտելիքները անմնացորդ փոխանցել է և շարունակում է փոխանցել երիտասարդ սերնդի ներկայացուցիչներին, որոնք (Ռ. Ղազարյան, Ռ. Ցականյան, Հ. Հմայակյան, Մ. Խանզադյան, Լ. Պետրոսյան, և այլք) Արամ Քոսյանի խեթագիտական և սեպագրագիտական դպրոցի ներկայացուցիչներն են:

Հարկ է նշել, որ աշխատանքները Հայաստանի և հարակից երկրների պատմության համար առանցքային նշանակություն ունեցող խեթական սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրման ուղղությամբ շարունակական բնույթ են կրում: Բացի ամենամյա հրատարակություններից՝ ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի Հին Արևելքի բաժնի աշխատակիցները Արամ Քոսյանի գլխավորությամբ նախաձեռնել են մի կարևոր գործ ևս՝ «Խեթական սեպագրական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի մասին» շարքը[3]:

Առանձնահատուկ պետք է նշել նաև, որ ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտը 2013 թ. գիտական հանրությանը ներկայացրեց կարևորագույն մի աշխատություն՝ «Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն» քառահատորյակի առաջին հատորը (պատասխանատու խմբագիր Ա. Քոսյան): Նրա հեղինակությամբ, հատորի մեջ առանձին գլուխներով՝ ժամանակակակից խեթագիտության ձեռքբերումների հիման վրա, տրվել է նաև Փոքր

---

[2] Ուսումնասիրության մեջ ներկայացվում են խեթական տեքստերում վկայված բոլոր այն տեղանունները, որոնք գտնվել են ինչպես բուն Հայասայում և Իսուվայում, այնպես էլ Հայկական լեռնաշխարհի այլ շրջաններում և խեթահայասական ու խեթաիսուվական շփման գոտում: Տրվել են նոր տեղանուններ, որոնք ի հայտ են եկել նոր սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրման արդյունքում: Ճշգրտվել են նաև հայտնի տեղանունների մի մասի ընթերցումները և դրանց առնչակցությունը Հայասային և Իսուվային (տես՝ Գրեկյան Ե., Արամ Քոսյան. Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները, Երևան, 2004, 168 էջ (գրախոսություն), ՊԲՀ, 2005, 3, էջ 270–272):

[3] Քոսյան Ա., Ղազարյան Ռ., Խանզադյան Մ., Մարտիրոսյան Ս., Մ.թ.ա. XIV դարի խեթա-հայասական մեջպետական պայմանագրերը: Խեթական սեպագրական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի մասին, հատոր I, Երևան, 2016, Զանգակ հրատ., 175 էջ: Մ.թ.ա. XV դարի խեթական սեպագրական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի մասին: Խեթական սեպագրական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի մասին, հատոր II, Երևան, Գիտություն հրատ., 183 էջ: Մ.թ.ա. XIV դ. խեթական սեպագրական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի վերաբերյալ (Մուրսիլիս II-ի տեքստերը): Խեթական սեպագրական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի մասին, հատոր III, Երևան, 2021, 190 էջ:

Ասիայի հին շրջանի, Խեթական տերության, Լուվիական պետությունների պատմություն:

Վերոհիշյալ բազմաբեղուն գործունեությունը պրոֆեսոր Արամ Քոսյանը զուգակցել է գիտակազմակերպական, գիտախմբագրական և մանկավարժական գործունեությանը[4]:

Նա հանդիսանում է մի շարք գիտական ժողովածուների խմբագրական խորհրդի անդամ կամ գլխավոր խմբագիր («Արամազդ», «Բանբեր արևելա-

[4] Նրա համահեղինակությամբ են հրատարակվել մի շարք բուհական և դպրոցական դասագրքեր և ձեռնարկներ, օրինակ՝ Հին աշխարհի պատմություն: Դասագիրք 5-րդ դասարանի համար / Ա. Քոսյան, Ա. Խաչիկյան: ՀՀ Կրթ. և գիտ. նախ., Երևան, 2000: Հին աշխարհի և միջին դարերի պատմություն: V–VI դաս.: Մեթոդ. ձեռն. ուսուցիչների համար / Հեղ. դարձերեսին՝ Վ.Ա. Դիլոյան, Ա.Վ. Քոսյան, Ա.Է. Խաչիկյան և ուրիշն., Երևան, 2000: Պատմություն: Դասագիրք հանրակրթական դպրոցների 9-րդ դասարանի համար /Վ.Բ. Բարխուդարյան, Բ.Հ. Հարությունյան, Պ.Ս. Ավետիսյան, Քոսյան Ա.Վ. և ուրիշն., Երևան, 2001: Հայոց եկեղեցու պատմություն: Հանրակրթական դպրոցի 6-րդ դասարանի դասագիրք / Ա. Քոսյան, Վ. Պետրոսյան, Ա. Գյուլբուդաղյան, Վ. Ղանդիլյան: Խմբ.՝ Պ.Հ. Հովհաննիսյան, Ա. եպս. Մկրտչյան և ուրիշն.: ՀՀ Կրթ. և գիտ. նախ., Երևան, 2004: Համաշխարհային պատմություն 10: Ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսքեր, խմբ. կազմ Ա.Քոսյան, Ե.Գրեկյան,Գ.Հարությունյան և ուրիշն., Երևան, 2009: Համաշխար-հային պատմություն: 10-րդ դասարան: Հումանիտար հոսք /Ա.Քոսյան, Ե. Գրեկյան,Գ. Հարությունյան: Մեթոդ. մասի հեղ.՝ Ա. Սարգսյան: ՀՀ ԿԳՆ, Երևան, 2009: Համաշխարհային պատմություն 12: Հումանիտար հոսք / Վ. Պետրոսյան, Ա. Նազարյան, Ռ. Սաֆրաստյան; խմբ.՝ Ա. Քոսյան և Ա. Նազարյան, Երևան, 2011: Համաշխարհային պատմություն 12: Ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսք / Ա. Նազարյան, Վ. Պետրոսյան, Ռ. Սաֆրաստյան; Խմբ.՝ Ա. Քոսյան և Ա. Նազարյան, Երևան, 2011: Համաշխարհային պատմություն: Հին աշխարհ: 6-րդ դաս.: Դասագիրք հանրակրթ. հիմն. դպր. համար / Ա.Ա. Ստեփանյան, Հ. Ավետիսյան, Ա. Քոսյան., Երևան, 2013: Քոսյան Ա.Վ., Գրեկյան Ե.Հ., Սաֆրաստյան Ռ.Ա., Համաշխարհային պատմություն. ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսքեր (10-րդ դասարանի դասագիրք), Ե., «Զանգակ» հրատ., 2017, 192 էջ: Քոսյան Ա.Վ., Գրեկյան Ե.Հ., Համաշխարհային պատմություն. հումանիտար հոսք (10-րդ դասարանի դասագիրք), Ե., «Զանգակ» հրատ., 2017, 224 էջ: Քոսյան Ա.Վ., Սաֆրաստյան Ռ.Ա., Համաշխարհային պատմություն. հումանիտար հոսք (11-րդ դասարանի դասագիրք), Ե., «Զանգակ» հրատ., 2017, 256 էջ: Քոսյան Ա.Վ., Սաֆրաստյան Ռ. Ա., Համաշխարհային պատմություն. Ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսքեր (11-րդ դասարանի դասագիրք), Ե., «Զանգակ» հրատ., 2017, 160 էջ: Քոսյան Ա.Վ. (գլխ. խմբագիր), Սաֆրաստյան Ռ.Ա. (համահեղինակ), Համաշխարհային պատմություն. հումանիտար հոսք (12-րդ դասարանի դասագիրք), Ե., «Զանգակ-97» հրատ., 2018, 256 էջ: Քոսյան Ա.Վ. (գլխ. խմբագիր), Սաֆրաստյան Ռ.Ա. (համահեղինակ), Համաշխարհային պատմություն. ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսքեր (12-րդ դասարանի դասագիրք), Ե., «Զանգակ - 97» հրատ., 2018, 128 էջ:

գիտության ինստիտուտի (նախկինում՝ Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ)», «Հին Արևելք», «Հիմնարար հայագիտություն» և այլն):

Հանրագումարի բերելով՝ կարող ենք փաստել, որ մեծանուն գիտնականի բազմավաստակ գործունեության շնորհիվ խեթագիտությունը Հայաստանում արևելագիտության և սեպագրագիտության կայացած ուղղություններից մեկն է: Այն դեպի ապագան միտված գիտական ուղղություն է և ժամանակի ընթացքում նորանոր նյութեր կտրամադրի, որոնք նոր լույս կսփռեն Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից տարածաշրջանների հին շրջանի պատմության, լեզվի, մշակույթի և այլ հարցերի վրա:

ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի ողջ աշխատակազմը, շնորհավորելով պրոֆեսոր Արամ Քոսյանին՝ իր ծննդյան 65-ամյակի կապակցությամբ, ցանկանում է, որ նա իր տաղանդը և մասնագիտական հմտությունները դեռ երկար տարիներ ծառայեցնի գիտության զարգացմանը:

**ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ**

Հրատ. պատվեր N 1130
Ստորագրված է տպագրության 22.11.2021 թ.:
Չափսը՝ 70x100 1/16: 17.5 տպ. մամուլ:
Տպաքանակը 150 օրինակ:

---

*Խմբագրության հասցեն. 375019, Երևան-19,*
*Մարշալ Բաղրամյան պողոտա 24/4, հեռ. (+374 10) 521362, 010.564180*

*Адрес редакции: 375019, Ереван-19,*
*пр. Маршала Баграмяна 24/4, тел.: (+374 10) 521362, 010.564180*

*24/4, Marshal Baghramyan*
*Ave., Yerevan, 375019. Tel: (+374 10) 521362, 010.564180*

***www.hayagithimnadram.am***
***Email: joas2015@yahoo.com, info@haygithimnadram.am***

*ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն փպարան, 375019,*
*Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պ., 24.*
*Printing House of the “Gitutuyn” Publishing of the NAS RA, 375019,*
*Yerevan, Marshal Baghramian ave., 24.*
*Типография издательства «Гитутюн» НАН РА, 375019,*
*Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24.*